رهاوی علی ابن الملک علی المنار فی علم الاصول

قد وقف هذه النسخة الجليلة سلطاننا الاعظم والخاقان المعظم
مالك البرين والبحرين خادم الحرمين الشريفين السلطان ابن السلطان
السلطان الغازي محمود خان وقفا صحيحا شرعيا لمن
طالع واستفاد وتعلم واستعاد اعطيهم الله تعالى اجره يوم التناد
حرره الفقير احمد شيخ زاده المفتش باوقاف الحرمين الشريفين
عفي عنهما

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اعلى معالم دين الاسلام ۝ وبيّن قوانين الشرع والاحكام ۝ والصلوة والسلام على الرسول محمد سيد الانام ۝ ومصباح الظلام ۝ وعلى آله وصحبه البررة الكرام ۝ اما بعد فهذه حاشية وضعتها على شرح المنار في اصول الفقه للشيخ الامام العالم العلامة عبد اللطيف بن فرشته رحمه الله تفتح منه مغفله وتبيّن مجمله وتبرز ما اهمله مع بيان ما يرد عليه والجواب عنه ان امكن وقد اتعرض فيها لكلام المعرّب لايضاح او غيره راجيا جزيل الثواب من الكريم الوهاب وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب قوله لله الحي الاحد حمدا لا يحويه الحد قدّم الاسم الكريم لافادة الاختصاص والاهتمام وان كان المقام يقتضي مزيد اهتمام بتقديم الحمد لان المقام مقام الحمد كما ذهب اليه صاحب الكشاف في تقديم الفعل في قوله تعالى اقرأ باسم ربك الآية ذكر اسم الله تعالى اهم في نفسه مع افادة الاختصاص وفيه مناقشة فان صاحب الكشاف صرح بان في تقديم الحمد ايضا دلالة على اختصاص الحمد به فتأمل وانما ذكر صفة الحيوة لانها شرط لثبوت غيرها من الصفات بدونها خلوفا للبعض والاحد شيء لا يشاركه في ذاته والواحد شيء لا يشاركه في صفاته يقال احد في ذاته وواحد في صفاته واختير في شرح العقايد المتوحد لانه الكامل في الاحدية لان المتوحد المبالغ في الوحدة بمعنى المتوحد هو الذات الذي لا يشاركه شيء في ذاته وصفاته اذ لا يقبل الكثرة لا باعتبار الذات

ولا باعتبار الصفات ولا باعتبار الاجزاء ولا باعتبار الجزئيات ولا باعتبار المقدار ولا باعتبار الوجود وانما اختار الشارح ذكر الاحد دون المتوحد لرعاية السجع ولان اطلاق تلك الصيغة انما يبتني على مذهب من يقول ان اسماء الله تعالى اصطلاحية بمعنى انه اذا صح اتصافه بمعنى اللفظ ولم يوهم نقصا صح اطلاقه عليه والحد النهاية والمعنى انه وصف الحمد بالكثرة بحيث انه لا نهاية له وهذا لان الحمد انما وجب على العبد بواسطة النعمة وهي لا تنتهي لانه لا يقدر على حمده الا بتوفيق منه وهو نعمة تستدعي حمدا وهلم جرا الى ما لا نهاية له فحمده لا يحويه نهاية اي لا يجمعه يقال حواه يحويه حيا اذا جمعه والتنوين في حمد للتعظيم اي حمد عظيم ولاجل هذا الغرض ترك الالف واللام فان قلت الحمد انشاء و الاسمية خبر لانها انما تفيد الاخبار بان الحمد ثابت لله ولا يلزم من ذلك كون المخبر حامدا بخلاف الفعلية فانها تفيد التجدد والحدوث من قائلها والمناسب لمقام الحمد على نعم الله المتجددة علينا يوما فيوما ان يقال احمد الله تعالى ليفيد تجدد صدور الحمد منا وتعلقه بالله تعالى على استغراق الازمنة بمعونة المقام على ان فيه اتعاب النفس دون الثبوت لانها اذا اعتادت الشيء الفته ولا شك ان افضل العبادة اشقها قلت الاخبار بثبوت جميع المحامد لله تعالى عين الحمد كما ان قول القائل الله واحد عين التوحيد وايضا الجملة الاسمية خبر لفظا وهو ظاهر ثم تارة يحكي الخارج فيشير الى متعلق لمعناها ثابت فيه يطابقه ذلك المعنى او لا يطابقه فتكون خبرية معنى ايضا وتارة تدل على ما في النفس ويراد به الاعلام لا غير فلا يثبت لها ذلك المتعلق فيكون معناها الانشاء وهي حمد على هذا التقدير دون الاول لتسمية قائلها حامدا على ان الاسمية و ان دلت على الدوام الا ان التي خبرها ظرف غير ظاهرة الدلالة عليه وقد نص الشيخ سعد الدين التفتازاني على ان زيد في الدار يحتمل الثبوت والتجدد بحسب تقدير حاصل او حصل والتحقيق ان المحمود عليه ان كان من الامور الثابتة فالمناسب ان يختار الاسمية كما في سورة الفاتحة فان الربوبية صفة ثابتة للذات فلهذا اختير الاسمية والا فالفعلية والله علم للذات الواجب الوجود المستحق

ولا باعتبار

لجميع المحامد لان وجوب الوجود يستتبع سائر صفات الكمال وليس مشتقا على
الاصح لاستلزام الذات ان يكون بلا موصوف لانه اذا كان مشتقا كان صفة
وقيل مشتق من اله تحير او من اله او من وله او من لاه ولما كان استحقاقه تعالى
للمحمدة ذاتيا اورد اسم الذات تنبيها على ان استحقاق الذات الحمد من حيث هي
من غير ملاحظة خصوصية وصف ولذا لم يقل الحمد للخالق او الرازق ونحوهما
مما يوهم اختصاص الحمد بالوصف دون الذات وما يوهم اختصاص الاستحقاق
بوصف دون وصف والحاصل انه تعالى يستحق الحمد باعتبار انه وصفا فاسم
الذات لما كان مستجمعا لجميع الصفات لم يكن تعلق الحمد به خاليا عن الدلالة على
الاستحقاق باعتبار جميع الصفات ايضا لان استحقاق الذات الحمد يستلزم استحقاق
الصفة فان قلت فاذا كان كذلك فلم تعرض لذكر الصفة بقوله على ما اولانا اذ لا حاجة
الى ذلك لاندراج الاستحقاق الوصفي في الاستحقاق الذاتي فالجواب ان ذلك
كالتصريح بانه ادى الواجب لما تقرر عندهم واشتهر من ان شكر المنعم واجب
عقلا وشرعا واشارة الى النعمة الخاصة التي هو بصدد بيانها من تصنيف هذا الكتاب
في اصول المشروعات التي بها نجاة الانسان من الظلمات على ان الاستحقاق بجميع
الاوصاف لا يستلزم الاستحقاق بكل واحد فذكر الصفة تصريح بالاستحقاق الوصفي
وتنبيه على ان كل صفة من صفاته تعالى مستقلة بافادة الاستحقاق هذا وذكر في التلويح
وغيره ان حمد الله تعالى ليس ما يؤلف من الحروف المخصوصة بل ما يشعر بتعظيمه تعالى من اعتقاد
اتصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه من الاعمال
انتهى وعلى هذا يكون الحمد اعم من الشكر العرفي وهو صرف العبد جميع ما انعم الله عليه
الى ما خلق لاجله مطلقا لعمومه النعم الواصلة الى الحامد وغيرها وخصوص الشكر
بما يصل الى الشاكر ومساو للشكر اللغوي واما قولهم بين الحمد والشكر عموم من وجه
فمرادهم ثمة اللغويان والمراد ههنا الاصطلاحيان فلو منا فاة لا يقال فلو يكون
الاتيان بالصيغة المخصوصة في اوائل الكتب حمدا لان لفظ الحمد ليس بصفة كمال حتى
يكون اتيانه له حمدا بل انما يحصل الحمد ان لو قال الله الخالق او العالم ونحو ذلك لانا
نقول انما ذكر من افراد مفهوم الحمد وقد جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة افراده

وابتائه

وابتائه لم نعطها وهذا ابلغ من الاتيان بالافراد بخصوصها اذ لا يمكن الاتيان بالجميع
والاتيان بالبعض يفوت الاتيان بالباقي بخلاف الاتيان بالصيغة المخصوصة فانه
اتيان بالجميع فتامل قوله على ما اولانا اي اعطانا وما مصدرية اي ايلائه ايانا
قيل على للتعليل كاللام عند الكوفيين وليست للاستعلاء لانه مخل بالفصاحة
لان الغالب ان النعمة اذا ذكرت مع الحمد لم تقرن بها النعمة كقوله عليه السلام
عند رؤية مكروه الحمد لله على كل حال وقيل على متعلق بمتعلق الحمد وهو مستقر
او بالحمد لئلا يلزم الاخبار عن المصدر قبل ان يكمل بذكر متعلقه والفروع هي الفقه
والاضافة للبيان اي علما هو الفروع قوله وجني من ورد روضة الروع يقال جنى
الثمرة تناولها وجناها له وجناه اياه والروع بالضم القلب وهو فاعل جني
وفيه استعارة بالكناية تتبعها التخييلية شبه علم الفروع بالبقعة ذات البهجة
والنضارة المشتملة على الاشجار المثمرة والورد والزهر وغير ذلك لاشتراكهما
في نيل الفوائد بسبب كل منهما ثم استعار له اسمها استعارة بالكناية فلم يصرح
بالمستعار بل رمز اليه بذكر رديفه ولازمه الدال عليه وهو الروضة واثبت ذلك
الرديف للمستعار له على سبيل التخييل ثم رشح الاستعارة بذكر ما يلايم المستعار منه
وهو الورد قوله واستنبطها الاستنباط لغة استخراج الماء من العين يقال
نبط الماء من العين اذا خرج ثم استعير لما يستخرجه المرء بفرط ذهنه وقوة قريحته
من المعاني وفي العدول عن لفظ الاستخراج الى الاستنباط اشارة الى الكلفة
والمشقة في استخراج المعنى من النص الذي به عظمت اقدار العلماء وارتفعت
درجاتهم واشارة الى ان حياة الروع الذي بالعلم كما ان حياة الجسد والارض بالماء
واليه وقعت الاشارة النبوية حيث قال الناس كلهم موتى الا العالمون
الحديث والضمير عائد الى الفروع ويجوز عوده الى العلم والتانيث باعتبار
المضاف اليه او لان الاضافة بيانية والايراء بكسر الهمزة الايقاد استعار لشدة
الاراء استعارة تصريحية حيث شبه حدة الراي بايقاد النار بجامع الحرارة
وشبه بالمشبه به قوله وارووا من الري وهو ضد العطش قوله بزلال سجالهم
الزلال الماء الصافي الرائق يقال ماء زلال اي عذب والسجال بكسر السين

على للتعليل عند الكوفيين

بعلى وانا نقترن صح

وصح ٢٦ ص

وتخفيف الجيم جمع سَجْل بفتح السين المهملة وسكون الجيم المعجمة الدلو واراد بذلك
كتب العلم التي صنفها العلماء ففيه استعارة تصريحية حيث شبه كتب العلم بالدلاء
التي فيها الماء الزلول بجامع الانتفاع بما فيهما وصرح بالمستعار منه ورشح الاستعارة
بذكر ما يلايمه وهو الارواء قوله غلول بضم الغين المعجمة جمع غلة وهي حرارة العطش
وهو منصوب على المفعولية واراد بالجموع الناس غير العلماء يعني ان العلماء ارووا
حرارة عطش بقية الناس الجهلاء بتصنيف كتب العلم لجمعهم العلوم فيها ففيه
استعارة تصريحية مطلقة حيث شبه الجهل بحرارة العطش بجامع الاحتياج
الى المزيل وصرح بالمستعار منه قوله آواهم الله اي اسكنهم والربوع القصور
وقراهم اي اضافهم والصروح بضم الصاد المهملة والعين المهملة القصور والرتوع
بضم الراء المهملة والتاء المثناة الفوقية والعين المهملة التنعم والتلهي يقال
رتعت الماشية رتوعا اي تنعمت وتلهيت وقيل الاكل والشرب رغدا وقيل
الاكل ماشيا في خصب وسعة واصل الرتعة الخصب والسعة وفي الكشاف ترتع
تتسع في اكل الفواكه وغيرها وبين الربوع الجناس المصحف قوله على ذوي اللواء
اي صاحب اللواء قوله من انصع اي اخلص والرفاع بالفتح والكسر في الراء المهملة
وبالعين المهملة الاصول اي من اخلص اصول الينبوع يقال ينع الثمر وايتع
اذا ادرك وبلغ ونضج قوله ما آل اي رجع غروب بضم الغين المعجمة وضم الراء
غروب الشمس وهال اي سال غروب بفتح الغين المعجمة و الراء المهملة جمع غرب
وهو الدلو العظيم وضروع بضم الضاد المعجمة والراء المهملة جمع ضرع وهو وعاء
اللبن من الحيوان قوله برشده الرشد الهدى والاستقامة والبطانة بكسر الباء
السريرة ووسط الفوزة والصاحب الوليجة فان اريد المعنى الاول فالمعنى اصحاب
سريرته وان اريد الثاني فمعنى ثبوت ارباب نظر قوله الفطانة بفتح الفاء الحذاقة
وخلص جمع خالص وهو الذي لا يشاركه فيه احد وهو المصطفى و تخلص ما يلي
اي يختفي مرجعي الذين يرجع اليهم خفية والهمام العظيم والنحرير بكسر النون الذي
له نظر دقيق في تقرير الكلام والسند العمدة يقال فلان سندي اي عمدة والاخيار
جمع حبر وهو الذي يزين الكلام بتقويره وتحريره ومنه سمى علماء التوريبة

والربوع ص

ونضج بيان

وقع في اكثر النسخ الينبوع بمعنى البالغ في الكمال يعني اصل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقبيلته بالنسبة الى سائر القبائل بالغ حد الكمال ولكن وقع في بعض النسخ الينبوع بتشبيه نفس النبي عليه الصلوة والسلام بالزلال واصله بالينبوع ان اعتبر التشبيه بهذا الحسن والا فلا ساغ فافهم منه

القوم

المحققون

المحققون احياءً وبين الاخيار والاحرار الجناس اللاحق وكذا بين الاعصار و
الابصار قوله بديع الفضل البديع المخترع لا على مثال وهو كما قال بديع والاضافة
بمعنى في الفائز بالنوال النوال العطاء والوفي ان كان بفتح الواو وكسر الفاء فهو
اسم فاعل من الوفاء فلا يتم المعنى الا على نوع من المجاز وهو ان يجعل صفة للنوال
وان كان بضم الواو فالمراد التمام والكثرة وهو معنى صحيح يقال الشيء وفي بضم الواو
وكسر الفاء وفتح التحتانية كصلي تم وكثر قوله واركته اي جعله والكنة بضم الكاف
وتشديد الموحدة الفوقية سقف فوق باب الدار استعير للمكان المرتفع في الجنة
استعارة تصريحية وذكر اجراء الانهار تجريد الاستعارة اي جعله في مكان مرتفع
في الجنة وبين الانهار والازهار الجناس اللاحق قوله باهر اي ظاهر وهو خبر ان وهو
شروع في مدح المصنف بعد الفراغ من وصف المؤلف والكتبة الفضيلة وبين المنا
والمنار الجناس التام والمنار الاول علم والثاني صفة اي المقدار قوله طائر في الاقطار
اي مستعمل في البلاد والاقطار جمع قطر وهو الناحية والجانب شبه استعماله
وتداوله في البلدان بين الناس بالطيران في عموم الوصول والنفع ثم استعار
لكثرة الاستعمال لفظ الطيران ثم اشتق من الطيران المستعار الصفة وهو طائر
فتكون الاستعارة تصريحية اصلية في المصدر وتبعية في الصفة ثم شبه كثرة
استعماله بالمطر مبالغة قوله مسيرة انضار الانظار اي سيرا مثل مسيرة فحذف
المصدر وصفته واقيم المضاف اليه مقامه والانضار جمع نضر وهو الحسن والبهجة
والانظار جمع نظر وبين طائر وسائر الجناس اللاحق وكذا بين الامطار والاقطار
قوله صابر اهالي الامصار اي غالبهم في الصبر على شدائد التاليف والتوصيف قوله
انار اي اضاء وهو آخر الفقرة والمعنى انه لما وصفه بالظهور والطيران والتشبيه
مسيرة الانظار والمبالغة لاهالي الامصار كان المناسب لذلك انه اضاء اي صار
نيرا وضوئيا قوله لكن كشف اسراره الخ لما فرغ من وصف المصنف شرع في بيان
سبب اقدامه على التاليف وهو استدراك بحسب المعنى يعني وان كان موصوفا
بهذه الصفات المشعرة باضائته ووضوحه لطالبيه لكن كشف اسراره وهي المعاني

صابر اذا كان من الصبر يكون صفة المؤلف وان كان من الصيرورة كان المعنى صائر اهالي الامصار اي جاعل اهالي الامصار انار يكون صفة الكتاب منه

الخفية والتعميق اي التعمق في الاغوار جمع غور وهو البعد والمراد المعاني البعيدة
الدقيقة فداري في افئدة الرائدين اي اوقد في قلوب الطالبين نارا قوله رفال
بكسر الراء المهملة وفتح الفاء اي واسعة ينال من طالعها اي يصيبه والملال هو ترك
العمل والزهد فيه والرغبة عنه وقيل السآمة بحيث يتجاوز عن الحد والكلال
التعب قوله على طريق الحل اي حل الالفاظ قوله مقاصد المتن اي فقط وبين الحل وحل
الجناس التام المستوفي حاويا اي جامعا على عوائدها المقام مقام اللوم لا على ويمكن
ان يقال ضمن حاويا معنى مشتملا فعداه بصلته والعوائد جمع عائدة وهي المنفعة
يقال هذا الشيء اعود عليك من كذا اي انفع والبريعة بالراء المهملة الفائقة خاويا
اي خاليا وبين حاويا وخاويا الجناس المصحف والشنيعة الكريهة وبين البريعة والشنيعة
الطباق والضمير في عوائدها وزوائدها راجع الى الشروح وعلى لطائف معطوف على
عوائدها واعادة حرف الجر لدفع الابهام وانما فصل بين المعطوف والمعطوف عليه
بما ذكر رعاية للجناس والفرائد جمع فريدة وهي الدرة النفيسة وجيدة بتشديد الياء
مقابل للردية جديدة مقابل للعتيقة المستعملة والفوائد جمع فائدة من الفيد لا من الفود
وستيدة من السيادة وسديدة موافقة للصواب والمعنى مشتمل على درر نفيسة لطيفة
وفوائد شريفة عظيمة فالاضافة فيهما نظرا الى المعنى من اضافة الصفة الى الموصوف
ويجوز ان يكون من اضافة العام الى الخاص وفيه استعارة بالكناية حيث شبه
المسائل الدقيقة بالدرر النفيسة في اللطف والدقة ثم استعار اسمها لها استعارة
بالكناية وبين جديدة وسديدة الجناس اللاحق قوله وهن العظم مني اي ضعف
ووهنت الطبيعة اي ضعفت والطبيعة والطباع والطبع بمعنى السجية التي جعل
عليها الانسان والقوى جمع قوة وفاحت اي ظهرت والقطيعة الهجران والجوى
الرائحة ولحبت بفتح اللام وكسر الحاء المهملة وضم التاء المثناة الفوقية وسكون
الموحدة اي غلبني الكبر ولاذبني بالزاء وفتح الموحدة بعدها نون مكسورة
اي لازمني والاب افصح من اللزوم وعدة العلل اي كثرتها ووجبت اي اضطربت
يقال وجب القلب وجيبا اضطرب وقادني علة بفتح العين المهملة وسكون اللام
يقال وجب القلب وجيبا اضطرب وقادني علة بفتح العين المهملة وسكون اللام
وفتح الدال

وفتح الدال المهملة صلاية مع انكدار اي تغير وخول بفتح الخاء المعجمة وفتح الواو
اي حشم وانتشا وجناني بفتح الجيم اي قلبي ونائبات اي مصيبات وحول بكسر
الحاء المهملة وفتح الواو اي انتقال وبين خول وحول الجناس المشوش قوله والعلم حال
اي تحول استعمله بمعنى صار وبطل من البطالة وجال من الجولان وهو الدوران استعمله
بمعنى جال الجناس المصحف والتحول بضم القاف يبس الجلد ونطل بفتح النون والطاء
المهملة عظم وكثر وبين نطل وبطل الجناس المصحف والصفاء بالمد خلاف الكدر وفي
هيهات بمعنى بعد وايفاع بفتح الهمزة وسكون التحتية وفتح الفاء بعدها عين مهملة
غلمان يعني اذا كان الامر كذلك فالصفاء بعدي يا غلمان الامل قوله الالحاح اي ملازمة
السؤال ثانيا يعني اعادوا السؤال مرة بعد هذا الاعتذار وكونه لهم قوله وعنان
الاقتراح عطف على الالحاح اي اعادوا عنان الاقتراح والعنان بكسر العين المهملة
السير ان اللذان في اللجام يمسكهما الشخص بيده والاقتراح الطلب من غير روية على
سبيل الارتجال ثانيا اي صارفا وهو حال من فاعل اعادوا جعل الاقتراح كالفرس
واثبت له لجاما وجعل له عنانا ففيه استعارة بالكناية تتبعها التخييلية حيث
شبه الاقتراح بالفرس الجموح في الشدة والقوة ثم استعار له اسمها ولم يصرح
باللفظ المستعار بل رمز اليه بلازمه الدال عليه وهو العنان واثبته للمستعار له
تخييلا وبين ثانيا وثانيا الجناس التام قوله لوصل الى ضرب اخماس باسداس
اي المكر والخديعة يقال فلان يضرب اخماسا باسداس اي يسعى في المكر والخديعة
قوله فلاح اي بعيد بمعنى ظهر فيه اي في هذا الالحاح وملازمة السؤال وفلاح
الثاني هو الفوز والنجاة وبين فلاح وفلاح الجناس المركب المتشابه قوله
اسعاف حاجتهم اي قضاؤها من قولهم اسعفت الرجل بحاجته اي قضيتها
والانجاح الظفر بقضاء حاجتهم قوله فانقهت بفتح الهمزة وسكون التحتية وفتح
القاف وسكون الهاء اي الهمت كلامهم قوله وشرعت مرامهم شرع انما يتعدى
بحرف الجر فلو قال شرعت في مرامهم لكان اولى اللهم الا ان يقال ضمن شرع معنى
بين فصح تعديته بنفسه وهو بعيد والمعنى لا يساعد عليه وعلى هذا التقدير
يفوته مراعاة السجع والمرام مصدر ميمي من رام يروم روما وهو هنا بمعنى المفعول

اي مطلوبهم والالهام القاء المعنى في القلب بطريق الفيض وقولنا بطريق الفيض
احترازعن الفكر فانه حصول صورة النظر في القلب بطريق الانتقال والحركة وزاد
بعضهم قيدًا اخر وهو من الخير يعد في القلب احترازًا عن الوسوسة وقد يقال لا حاجة
الى هذا القيد لاخراج الوسوسة لان الفيض فعل فاعل يفعل دائمًا لا لغرض ولا لعوض
وهذا يشعر بالاعطاء بطريق الفيض والاحسان فيخرج الوسوسة به والصواب ما طابق
الواقع وقيل ما طابقه الواقع فرقا بينه وبين الصدق اعني ان المطابقة في الصدق
يعتبر من جانب الحكم وفي الصواب من جانب الواقع فمعنى صدق الحكم مطابقته الواقع
ومعنى صوابه مطابقة الواقع اياه قوله الحمد لله لم يتعرض الشارح لبحث الحمد كما فعل
في الشرح القريجي وقال اما بحث الحمد فقد تركته بالعمد لاشتهاره في اوائل الشروح
بحيث يفضي بحثه الى بلوء البلوغ اعلم ان الالف واللام في الحمد للجنس كما هو الاصل فيها
فتفيد مع لام الجر تفرده سبحانه وتعالى باستحقاق جميع المحامد افادة التزامية ولا يرد
ان العباد يستحقون الحمد على كسبهم الجميل من افعالهم وان لم تكن مخلوقة لهم لان هدايتهم
الى الكسب واقدارهم عليه من خلق الله تعالى فهو المستحق في الحقيقة عليه دونهم ويجوز
ان يكون للاستغراق بمعونة المقام وهو مذهب الجمهور فتدل الصيغة بالمطابقة
على ما سبق واعلم ان قولهم التقدير الحمد ثابت لله ليس معناه انه قائم به لانه حادث
قايم بالحامد بل معناه مستحق له ويلزم من الاستحقاق به اختصاص ماهية الحمد به
والحق في تفسير الحمد لله المحمودية ثابت لله فهو من اطلاق المصدر وارادة المفعول
والمحمودية قديمة قوله دلنا قيد شي لان هدي يتعدى الى المفعول الثاني بنفسه
وباللام وبالى يقال هداه الطريق اذا ادخله في الطريق وسار معه حتى بلغ المقصود
وهداه الى الطريق اذا اعلمه ان الطريق في ناحية كذا وهي وظيفة الرسل وهداه
للطريق اذا ذهب به الى راس الطريق كذا قالوا ودل انما يتعدى الى الثاني بعلى
وشرط المفسر ان يكون مطابقًا للمفسر والجواب انه قد شاع عند اهل اللغة
استعمال هدي بمعنى دل على ما يوصل الى المطلوب حتى صار ذلك معنى عرفيًا له
على انه يجوز تفسير اللازم بالمتعدي وعكسه كما صرح به المرادي قوله وقيل
معناه خلق الهداية فينا قد عرفت ان المعنى الاصلي لهداية الرجل جعله مهتديًا

ولما كانت

بلاغ

الاستحقاق الرابط

ولما كانت افعال العباد غير مخلوقة لهم عندهم تابعنا جعلوا الفعل المسند اليه
عبارة عن خلق الاهتداء الهداية والمعتزلة لما اعتقدوا ان افعال العباد مخلوقة
لهم وان الهداية من افعالهم اولوها بالدلالة الموصلة وجعلوا اسناد الفعل اليه تعالى
مجازًا بناء على اصلهم الفاسد نعم قد تضاف الهداية عندنا الى غير الله تعالى كقوله
تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم وان هذا القران يهدي وهو مجاز عقلي من اسناد
الفعل الى غير ما هو له لكونه سببًا في حصوله قوله وهي الدلالة الموصلة الى المطلوب
الى ما ذكره صاحب الكشاف في تفسير للهداية عند المعتزلة وما ذكره الرازي تفسير لها
عند اهل السنة وهذا هو المشهور في كل من التفسيرين وفي كلام بعض المشايخ
ان الهداية عندنا خلق الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب قيل يمكن
التوفيق بان مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب استعمالات
الشرع والمشهور بين القوم هو المعنى اللغوي والعرفي وذكر الاصفهاني في شرح
الطوالع ان الهداية وجدان ما يوصل الى المط وهو غير مرضي لان ذلك الوجدان
هو الاهتداء لا الهداية لان من وجد المطالب ولم يدل عليها غيره يقال هو مهتد
لا هاد اللهم الا ان يقال هذا تعريف للهداية بمعنى الاهتداء قوله فانها اي الهداية مستعملة
في كلا المعنيين وهما الدلالة الموصلة والدلالة على ما يوصل قوله انك لا تهدي من احببت
ولكن الله يهدي من يشاء هذا مثال استعمال الهداية في الدلالة الموصلة ومعنى الاية
انك لا تقدر ان تدخل في الاسلام كل من احببت ان تدخل فيه ولكن الله يدخل في
الاسلام من يشاء قوله واما ثمود فهديناهم الاية هذا مثال استعمالها في الدلالة
على ما يوصل والمعنى نصبنا لهم الدلائل الفارقة بين الحق والباطل ودعوناهم
فاستحبوا العمى على الهدى اي ما دعوا اليه من الهداية وهذه الاية ترد على التفسير المشهور
للمعتزلة على ما لا يخفى قوله ولهذا فرقها المتقدمون اي وجه التاييد بهذا الا انه يلزم
من خلق الاهتداء في العبد ان يصل الى المطلوب وهذا معنى قوله تعالى ولكن الله يهدي
من يشاء اي يوصله الى المطلوب بخلق الاهتداء فيه فان قلت يرد على تعريف المتقدمين
مثل هداه فلم يهتد قلت هو مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء بالنسبة الى
اصل الوضع وان صار حقيقة عرفية بحسب شيوع الاستعمال قوله وبعضهم دفع

لانه يدل على اجتماع الهدى والضلال فلم يكن الهدى موصلا الى المطلوب والا لما اجتمع

دفعها فبقي اعتراضات صاحب الكشاف قوله جدوي اي فائدة ونفعا وقيل لا منافاة
بين تعريف الرازي والزمخشري لان ما قاله الزمخشري محمول علي الهداية الكاملة و
ما قاله الرازي محمول علي مطلق الهداية فتأمل قوله الصراط مستقيم اصله الطريق
الواضح الذي لا عوج فيه وقيل هو كل قول وفعل يرضاه الله تعالى والمراد به هنا
الشريعة النبوية والملة الحنيفية اي المائلة الي دين الاسلام والشريعة والملة
والدين بمعني واحد وهو الطريقة المعهودة عن النبي عليه السلام غير انها ان اخذت من حيث
املاء الشارع تسمي ملة وان اخذت من حيث الاذعان يسمي دينا وان اخذت من حيث
انه جعل سبيلا مسلوكا وطريقا واضحا يسمي شرعا وشريعة وهو في الاصل الطريق
الظاهر ومورد الماء نقلت الي ما شرعه الله تعالى لعباده من الاحكام قوله وهذا
يعني قوله الصراط المستقيم تلويح اي اشارة الي براعة الاستهلال وهو لفظ
مركب من برع واستهل فبرع بمعني فاق واستهل بمعني خرج الصبي حين خروجه
من الفرج ثم نقل ويسمي به كل ما يشعر بالمقصود من ذلك العلم وحاصلها ان يكون
في ابتداء الكلام ما يشعر اجمالا بما سيق له ليكون الابتداء دالا علي الانتهاء وهذا
هو المذكور في البيان وقيل هي ان يكون افتتاح الخطبة دالا علي غرض المتكلم
قوله لان الشريعة علة لكون ذلك تلويحا الي ما ذكر وبيانه ان الصراط المستقيم
هو الشريعة النبوية وهي تستفاد من الكتاب والسنة والاجماع والقياس
وانما اقتصر الشارح علي الاولين لكونهما اصلين للاخريين في الواقع واصول الفقه
باحث عن كيفية استفادة الشريعة من الكتاب والسنة فيكون فيه تلويح الي براعة
الاستهلال وكان هذا من المصنف رعاية للمناسبة بين التحميد والتصنيف علي
ما قيل ذكر التحميد متضمنا مضمون التاليف من شرط صحة التصنيف قوله والصلوة
وهي من الله تعالى الرحمة علي محمد عليه السلام ومعني الرحمة تعظيم شريعته وابقاؤها
الي يوم القيامة وفي الآخرة تشفيعه في امته ومن الملائكة الاستغفار له وهو
من باب قوله عليه السلام انه ليغان علي قلبي واني لاستغفر الله في كل يوم مائة
مرة علي احد الوجوه وهو ما نقل عن الجنيد قدس سره ان العبد قد ينتقل من حالة
الي حالة اخري ارفع منها وقد بقي عليه من التي نقل عنها بقية يشرف عليها

من الحالة

من الحالة الثانية ويعي كالسيئة ان كان من المقربين فيطلع الله تعالى الملائكة
علي ذلك الذي وقع للنبي فيستغفر له الملائكة تعظيما له ومن المؤمنين دعاء له
ببعثه المقام المحمود واولي ما يراد بها ههنا ما امرنا به عليه السلام بقوله عليه السلام
سلوا الي الوسيلة والفضيلة والدرجة العالية الرفيعة ولا يستلزم الدعاء
القبول فضلا ووقوع المطلوب علي من طلب له وايصاله كانت الصلوة علي الرسول
بشر خصه الله تعالى بسماع وحيه وامره بتبليغه والنبي بشر خصه الله تعالى بسماع
وحيه وقد ترك المصنف السلام وقد صرحوا بانه يكره ترك الصلوة والسلام
والاقتصار علي احدهما وقيل المراد بالكراهة خلاف الاولي وليست علي بابها فان
الاتيان بهما فيه اجر وتركهما او احدهما مخل لذلك الاجر وتارك للاولي واعلم ان
للفضلاء في ابتداء التاليف سبع طرق ثلثة منها واجبة وهي البسملة والتعقيب
بالحمد لله والتصلية واربعة منها جائزة احدها ذكر باعث التاليف والثاني
تسمية الكتاب والثالث مدح الفن الذي فيه التاليف والرابع ذكر كيفية وقوع
المؤلف اجمالا وهو المسمي ببراعة الاستهلال قوله من اختص بضم التاء وفتحها
لان الاختصاص يجيء لازما ومتعديا قال الله تعالى يختص برحمته من يشاء والمتعدي
افصح لانه لغة القرآن واعلم ان المص ادخل الباء علي المقصور مشيا علي الشائع في
الاستعمال لان الاستعمال في الاصطلاح العرفي ان يكون المقصور هو المذكور بعد
الباء علي طريقة قولهم خصصت فلانا بالذكر اي ذكرته دون غيره وجعلته
بين الاشخاص مختصا بالذكر ومنه قوله تعالى يختص برحمته من يشاء وقد يدخل
الباء علي المقصور عليه في العرف علي خلاف القياس تقريبا علي الافهام كقول بعض الفقهاء
ويختص القسم بالزوجات قوله ملكة وهي كيفية راسخة في النفس والكيف عرض لا يتوقف
تعقله علي تعقل الغير ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء اوليا فخرج بالقيد
الاول الاعراض النسبية وهي الاين والمتي والاضافة والوضع والملك والفعل
والانفعال وبالثاني الكميات كالطول والعرض والعمق وبالثالث النقطة و
الوحدة عند من قال انهما من الاعراض وبالرابع الكيفيات المقتضية للقسمة واللاقسمة
بواسطة اقتضاء محلها ذلك كالعلم المنقسم بانقسام محله قوله يحصل بها اي بسببها

يقتدر بها

قوله من غير سبق روية اي تفكر وتأمل ونظر يقال رويت في الامر اذا اتيت النظر فيه وروأت اي فكرت قوله ولذا اي ولكون المختص به هو محمد عليه السلام لم يذكر المصنف اسمه للاستغناء عنه بذكر الصفة الخاصة به قوله يعني تأدب بآداب القرآن الادب ملكة تعصم من قامت به عما يشينه وقيل هو اسم يقع على كل رياضة محمودة ينال بها الانسان فضيلة من الفضائل وقيل الادب في الاصل الدعاء ومنه الادب لدعاء الناس الى المحامد ثم غلب استعماله على علم اللغة والاعراب قوله بذل المعروف البذل بالذال المعجمة الاعطاء من غير مقابلة قوله كان موصوفا بهما اي بالبذل وكف الاذى قوله الابعد تخلقه بها اي بهذه الخصال الثلاثة وهي الصلة والعفو والاحسان لانه اكمل البشر واكمل البشرية والاكملية انما يكون اذا تخلق بها امره ضرورة قوله وعلى آله آل اصله اهل عند البصريين قلبت الهاء همزة والهمزة الفا وقيل اصله اول قلبت الواو الفا وآله من جهة النسب اولاد علي وجعفر وعقيل والعباس والحارث بن عبد المطلب ومن جهة الدين ما روي عنه عليه السلام حين سئل عن آله من آلك قال عليه السلام آلي كل مؤمن او كل مؤمن تقي على اختلاف الروايتين والظاهر انه اراد به من جهة الدين والنصرة هذا على ما في بعض النسخ من ذكر عدم الصحب اما على ما في البعض الآخر من ذكره فالظاهر انه اراد به من جهة النسب لعطف صحبه عليه الا ان يكون من عطف الخاص على العام ثم الآل في الاصل وان كان بمعنى الاهل الا انه خص استعماله في الاشراف من ذوي العقول فلا يقال آل الحائك وآل الحجام بخلاف الاهل وانما قيل آل فرعون لتصوره بصورة الاشراف قوله وصحبه على ما في بعض النسخ هو اسم جمع لصاحب وقيل جمع صاحب والصحابي منسوب الى صحابة النبي عليه السلام وهو من لقي الرسول عليه السلام وهو مؤمن ومات كذلك وان تخللت ردة طالت الصحبة اولا وهم عند وفاته عليه السلام مائة الف واربعة عشر الفا كلهم اهل الرواية عنه عليه السلام قوله الذين قاموا بنصرة الدين القويم وهي اعلاء الكلمة واظهار الحكم واعلم ان المصنف صدر الكتاب بثلث فقرات في كل منها اشارة الى براعة الاستهلال اما الاولى فقوله هدانا الصراط المستقيم فاشعر بانه من العلوم الدينية واما الثانية فهي الصلوة على الرسول عليه السلام حيث قال

من اختص

من اختص بالخلق العظيم فاشعر بانه من العلوم المتعلقة بالقرآن واما الثالثة فهي اتباعه حيث قال الذين قاموا بنصرة الدين القويم فاشعر بذكر الدين فيها انها من العلوم الدينية قوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا وقال الله تعالى ام لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله وقال تعالى لكم دينكم ولي دين ودينهم في الحقيقة مخالف للدين الحق لقوله تعالى ما لم يأذن به الله وما لم يأذن به بالضرورة قوله فالدين مقول عليهما اي على دين الحق وعلى دين غير الحق بالاشتراك اللفظي والاشتراك اللفظي هو ان يكون اللفظ له معنيان او معان مختلفة موضوع لكل منها بوضع على حدة كالعين فانها موضوعة للباصرة والماء والذهب على السواء فلفظ العين مشترك بين هذه المعاني اشتراكا لفظيا والاشتراك المعنوي هو ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى واحد كلي تحته افراد كثيرة كالانسان فانه موضوع للحيوان الناطق وتحته افراد كثيرة من زيد وبكر وعمرو وغيرها ثم لا يخلو اما ان يكون حصول هذا المعنى في افراده الذهنية والخارجية على السواء اولا اي صدقه عليها فالاول يسمى متواطئا من التواطؤ وهو التوافق كلفظ الانسان فان صدقه على افراده بالسوية والثاني يسمى مشككا وهو على ثلثة اوجه تشكيك بالاولوية وتشكيك بالشدة والضعف بان يكون حصوله في بعض الافراد اشد من البعض وتشكيك بالتقدم والتأخر قوله لان بعض الاديان اشد من بعض كمية وكيفية المراد بالكيفية الايمان لانه كيفية نفسانية اذ هو اذعان وقبول لنسبة الصدق الى المخبر او الخبر وهو معنى التصديق وبالكمية الفروع والاحكام ولا شك ان ديننا اشد من بقية الاديان اما من جهة الكيفية فلان فضيلة الرسول وكون اكثر معجزاته بديهية بخلاف معجزات ساير الانبياء التي قبلنا فان اكثرها كانت نظرية والبديهي اثبت واوقع في النفس من النظري لاستواء العامة في القبول والاذعان اليه لعدم توقفه على نظر واستدلال واما من جهة الكمية فلان فروع ديننا واحكامه اكثر من احكام جميع الاديان لان غالب الاديان والشرايع الماضية كانت احكامهم قواعد كلية كالامور الخمسة وقد استعمل الشدة في الكميات مجازا عن الكثرة والحاصل ان بعض الاديان بان يكون اشد واثبت باعتبار قوة ظهور المعجزات وافضلية الرسول وكثرة الاحكام والنظر في الادلة ووضوحها

ورويت صح

أنه مخالف لما أذن به صح

الاشتراك اللفظي والمعنوي ١٢٦

كان تساوت صح

بنسبة صح

ولذا قالوا ان الايمان التفصيلي وهو الايمان بكل فرد فرد بدليله اقوى واكمل من الاجمالي واما قولهم ان الاجمالي لا ينحط عن درجة التفصيلي فانما هو بالانتقاء باصل الايمان فاعلم ذلك قوله والدين وضع الهي سائق لذوي العقول والمراد من الوضع التخصيص وهو كالجنس يشمل التخصيصات الالهية وغيرها وباقي قيوده كالفصل قوله المحمود بالنصب مفعول الاختيار ويجوز الجر قوله الى الخير قال ابو عبيدة الخير الكرم ويستعمل بمعنى المصدر ويراد فه الخير بالتشديد يقال خير بالسكون وخير بالتشديد وامرأة خيرة وخيرة قال ابو اسحق في قوله تعالى خيرات حسان اي خيرات الاخلاق وحسانها قال وقد قرئ بالتشديد قال ابو الليث رجل خير بالتشديد وامرأة خيرة ففرق بين الخير والخيرة واحتج بالاية قال الازهري لا فرق بينهما عند المعرفة باللغة ونستعمل بمعنى افعل التفضيل نقول فلان خير الناس ولا تقول اخير فلا يؤنث ولا يثنى ولا يجمع لانه في معنى افعل التفضيل قوله عن الاوضاع الصناعية الحاصلة بصنع صانع كالتشكلات التي للسرير فانها اوضاع صناعية وكالحرف من الخياطة والحياكة وغيرها مما كان يشرع للكفار والمنافقين شياطينهم قوله العير السابقة اي الغير الحاصلة والداعية كتخصيصات تعالى انبات الاراضي والاشجار في بعض الاماكن والاحيان المعينة له قوله لذوي العقول قيل الاصوب ان يجعل سائق لذوي العقول قيدا واحدا احترازا عن افعال المختصة بالاحياء والاخيار قوله كالوجدانيات اي كالحكم بان لنا جوعا وعطشا وخوفا وغضبا فان كل احد يجد من نفسه ذلك من غير اختيار فيه والعقل يحكم بذلك باستعانة الحواس الباطنة قوله المحمود عن الكفر يمكن ان يكون المحمود صفة مادحة للاختيار اشارة الى ان التكليف حسن كما هو المذهب الصحيح ويجوز ان يكون احترازا عن الكفر كما ذكره الشارح فانه وضع الهي عند من يقول بخلق الاختيار فارادة غير الحسن سائق لذوي العقول باختيارهم المذموم قوله وقوله بالذات الح يفهم من كلام الشارح ان هذا القيد لبيان الواقع وبعضهم احترز به عما بالعرض والظاهر ما قاله الشارح ويمكن ان يكون متعلقا بالخير ومعناه ان ذلك الخير وهو ما وعده الكريم من الكرامات بذاته خير قوله غاية ذلك الحاصل المناسب كالعلوم والادراكات والكتابة والضحك المناسب

للانسان وكالمشي المناسب لجميع الحيوانات واحترز به عن غير المناسب كالنهيق والصهيل بالنسبة الى الانسان قوله من القوة الى الفعل القوة كون الشيء من شانه ان يكون وليس بكائن والفعل كون الشيء من شانه ان يكون وهو كائن وقيل القوة امكان حصول الفعل مع عدمه وهذا المعنى هو المتعارف عند المنطقيين كما يقولون الانسان كاتب بالقوة اي يمكن حصوله مع عدمه والانسان كاتب بالفعل اي حال كونه يكتب قوله كمال الكمال ما يكمل به النوع في ذاته او في صفاته والاول هو الكمال الاول لتقدمه على النوع كالهيولى والصور النوعية فان الصورة الجسمية مع الهيولى طبيعة جنسية ناقصة غير متحصلة وانما تتحصل وتكمل نوعا بانضمام الصورة النوعية اليها وكذا الجنس طبيعة ناقصة غير متحصلة وانما تتحصل بانضمام الفصل اليه والثاني ما يتبع النوع من العوارض كالعلوم وسائر الفضائل وهو الكمال الثاني لتأخره عن النوع قوله ذكر اعلم تنبيها الى اعلم يذكر في ابتداء الكلام تنبيها للسامع على ان ما يلقى اليه من القول كلام يلزم حفظه ويجب ضبطه فيتنبه السامع له ويصغي اليه ويحضر قلبه وفهمه ويقبل عليه بكليته ولا يضيع الكلام فيحسن موقعه في مثل هذا المقام كما حسن موقعه في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله والمراد الخطاب العام لكل من تصدى لقراءة كتابه وهذا لا ينافي ان اعلم موضوع لخطاب الواحد المذكور لان دلالته على الخطاب العام لا ينافي وضعه للواحد اذ ليس الغرض مخاطبا معينا قوله مفهوم مركب اي لا بد للشارع في علم ان يتصوره بوجه ما اما بحده او برسمه او بلازم من لوازمه ليمكنه التوجه اليه اذ لو لم يتصور الشارع ذلك العلم لكان طالبا للمجهول وهو محال او ممتنع توجه نحو المجهول وان يعرف موضوعه وهو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ليتميز ذلك العلم المطلوب عنده عما سواه من العلوم مزيد امتياز لان تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات فان علم الفقه مثلا انما امتاز عن علم اصول الفقه باعتبار ان موضوع علم الفقه افعال المكلفين من حيث انها تحل وتحرم وتصح وتفسد وموضوع اصول الفقه الادلة السمعية من حيث انها يستنبط عنها الاحكام الشرعية فلو لم يعرف الشارع في العلم ان موضوعه اي شيء هو لم يتميز المطلوب عنده مزيد امتياز ولم يكن له زيادة بصيرة في طلبه وان يعرف

غايته بان يصدق بفائدة من فوائده معتدًا بها بالنظر الى مشقة تحصيل ذلك العلم
ليزداد سعيه في تحصيله اذ لو لم يعرف غايته والغرض منه لكان شروعه فيه وطلبه
له يعد عبثًا وان يعرف استمداده لجواز توقفه على علم آخر كتوقف علم التفسير مثلًا
على اللغة والنحو والمعاني والبيان وغير ذلك فلو لم يعرف استمداده لم يحصل مقصوده
كما ينبغي اذا تقرر ذلك فاصول الفقه مركب اضافي كل واحد من جزئيه وضع لغة
لمعنى ثم نقل عن مفهومه الاضافي وجعل علمًا لهذا العلم ومفهوم الاضافي غير صادق
على مفهومه العلمي فان مفهوم الاضافي ادلة الفقه ومفهومه العلمي العلم الخاص و
لا شك انه غير صادق عليه لان الثاني علم لا التفات فيه الى حال الاجزاء من كلماتها
علمًا وضعه له وانما الالتفات فيه الى ما نقل اليه والاول بالعكس كعبد الله علمًا و
مضافًا فلا بد لكل اعتبار من المفهومين حد واشدهما تعلقًا بهذا المقام المفهوم العلمي
والشارح رحمه الله تعالى انما بين المفهوم الاضافي وكان الاولى بيان المفهوم العلمي
لانه المقصود وانما لم يبين المفهوم العلمي لان المص رحمه الله تعالى ليس مراده الاضافي
بقرينة قوله ثلثة والرابع القياس فاما حده مضافًا فيتوقف على معرفة المضاف
والمضاف اليه لان معرفة المركب موقوفة على معرفة اجزائه فالاصول جمع اصل وهو من
الاسماء الاضافية التي لا تتصور الا بالقياس الى شيء آخر يكون فرعًا له والفرع ايضًا
لا يتصور الا بالقياس الى شيء آخر يكون اصلًا له فيكون تصور كل منهما مع تصور
الآخر لا بالآخر فان الاول لو يقتضي دورًا محالًا بخلاف الثاني والاصل في اللغة
ما يبتني عليه الشيء من حيث يبتني عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه من حيث
يبتني على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحيثية لا بد منه
في تعريف الاضافيات الا انه كثيرًا ما يحذف لشهرته ثم نقل الاصل في العرف
الى معان اخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل وكلها تناسب المعنى اللغوي
فان المرجوح كالمجاز مثلًا له نوع ابتناء على الراجح كالحقيقة وكذا الفروع
الجزئية والمدلول بالقياس الى القاعدة والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به
هنا الدليل وذهب بعضهم الى ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه
لان الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران يشمل العقلي كابتناء الحكم

على الدليل

معنى الفقه

العلم

على الدليل فيحمل على المعنى اللغوي وبالاضافة الى الفقه يعلم ان المراد الابتناء العقلي
فيكون اصول الفقه ما يبتني هو عليها ويستند اليها ولا معنى لمستند الشيء ومبتناه
الا دليله ولقائل ان يقول الابتناء العقلي يشمل ابتناء الاحكام الجزئية على القواعد
الكلية والمعلولات على العلل والافعال على المصادر ونحو ذلك فلا يتخصص ابتناء
الحكم على الدليل الا بالارادة فلا حاجة الى جعل الاصل بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود
وغيره لان المعنى العرفي وهو الدليل مراد قطعًا والفقه في اللغة الفهم ومنه قوله تعالى
ما نفقه كثيرًا مما تقول قال ابن عطية في تفسيره يقال فقه الرجل بحركات القاف
الثلاث فالفتح اذا سبق غيره الى الفهم والكسر اذا فهم والضم اذا صار الفقه له سجية و
في الاصطلاح العلم بالاحكام الشرعية الفرعية الاستدلالية بالتفصيل والعلم هو
الاعتقاد الجازم المطابق ويطلق على الاعتقاد الراجح الذي هو القدر المشترك
بين اليقين والظن وهذا اولى ههنا قيل يخرج بقيد الاستدلال ما علم كونه من
الدين بالضرورة كاركان الاسلام فانه ليس من الفقه لانه باستدلالي واجيب بالمنع
وكون الدليل على الحكم قطعيًا لا يخرج عن كونه استدلاليًا فان الاستدلالي اعم
من القطعي والظني والحق ان الفقه بعضه قطعي ثابت بالكتاب والسنة المتواترة و
بعضه ظني ثابت بخبر الواحد والقياس كذا في شرح البديع والتعريف الاول لاصحاب
لاصطلاح المتكلمين لان العلم عندهم مقابل للظن فالعلم بمنزلة الجنس وباقي
قيوده كالفصول واما حده علمًا فهو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط
الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية توصلًا قريبًا فاستنباط الاحكام
فصل مخرج لاستنباط الصنائع والماهيات والصفات والشرعية للعقلية و
الفرعية للاصولية والتفصيلية للاجمالية والتوصل القريب مخرج للعلم بقواعد
العربية والكلام لانهما من مبادي اصول الفقه والتوصل بهما الى الفقه ليس بقريب
اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية
وبواسطة ذلك يقتدر على معرفة استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذا
يتوصل بقواعد علم الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل
بذلك الى الفقه والمراد بالقواعد هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة المأخذ

عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه مامور
بالشرع الشارع وكل مامور الشارع واجب فالحج واجب فضم القضية الكبرى
الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل وهو معنى
التوصل بها الى الفقه واعلم ان القاعدة والاصل والضابطة والقانون بمعنى واحد
وهو امر كلي منطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه نحو الامر للوجوب فانه قاعدة
كلية تصدق على اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة بان يقال هذا امر وكل امر للوجوب فهذا
للوجوب وموضوع اصول الفقه الادلة السمعية الكلية من حيث تستنبط منها الاحكام
الشرعية والتحقيق ان موضوعه الادلة والاحكام غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر
واهم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال وغاية اصول الفقه وفائدته قوة اثبات
الاحكام لافعال المكلفين اخذا من شخصيات الادلة والغاية والفائدة معناهما
واحد والفرق اعتباري فكل مصلحة تترتب على فعل تسمى غاية من حيث انها طرف الفعل
ونهايته وفائدة من حيث ترتبها عليه وقيل الغاية هي العلة الحاصلة على طلب الشيء
واستمداده من الكلام والعربية والاحكام الشرعية اما الكلام فلتوقف افادة
الادلة الاحكامها على معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله وصدق الرسول فيما جاء به
وغير ذلك مما او يعلم في غير علم الكلام واما العربية فلتوقف معرفة دلالة الادلة
على العلم بموضوعاتها لغة من الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد
والمنطوق والمفهوم والاقتضاء والاشارة والصريح والكناية وغير ذلك واما
الاحكام فلان الادلة تتوقف على تصور الاحكام بحقايقها لتقصد وتمكن من ايضاح
المسائل بالشواهد لا على العلم بثبوتها لاستلزام الدور لان العلم بثبوت الاحكام
متوقف على اصول الفقه فلو توقف اصول الفقه على معرفة الاحكام من هذه الجهة لزم
الدور والمراد بتصورات الاحكام تصور الوجوب والحرمة والندب والصحة والكراهة
والفساد والاداء والقضاء ليتمكن من اثباتها ونفيها بالدليل لاستحالة كون الامر
للوجوب مثلا بدون تصور الوجوب وكذا الباقي هذا واعلم ان المص خالف مصطلح
عامة الاصوليين في التعبير باصول الشرع لما ذكر الشارح من الفائدة التي قصدها
ونحن قد تكلمنا بالعبارة المشهورة بينهم هذا واصول الدين علم بالقواعد الشرعية

الاعتقادية

الاعتقادية المكتسبة عن الادلة اليقينية وموضوعه ذات الله تعالى او الموجود من حيث
هو او المعلوم موجودا كان او لا وفائدته الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية
هذا والغرض من تعريف سائر العلوم انما هو امتياز المعرف عن جميع ما عداه بحسب الوجود
او اعطار الحقيقة لانها مسائله وهي لا تعلم الا بالوقوف عليها قوله وهذا القيد يعني
في تعريف الاصل وعدم ذكره مخل فهو ممنوع لان قيد الحيثية مراعى في الامور التي تختلف
باختلاف العبارات والاضافات وان لم يصرح به وكثيرا ما يحذفون هذا القيد اعتمادا
على شهرته وانسياق الذهن اليه والحاصل ان الدلالة على الحيثية اما صريحة واما
التزامية ولا يقال الحدود لا تتم بدلالة الالتزام لانا نقول ذلك قول البعض ولو سلم
عليه اذا كانت الدلالة مشهورة متبادرة الى الذهن كما هنا ولفظ حيث للمكان استعير
لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث هو موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار
قوله فان هذه الاصول فرع له يعني ان هذه الاصول فرع بالنسبة الى علم التوحيد
لابتنائها عليه واصل بالنسبة الى الفقه فلو لم يذكر قيد الحيثية لانتقض تعريف
الاصل بتعريف الفرع وبالعكس وقد عرفت انه لا يحتاج الى ذكره صريحا قوله قال
الشراح المراد شراح هذا الكتاب وغيره قوله بالمصدر اي الشرع كالعدل والزور
بمعنى العادل والزائر فيكون المعنى الادلة التي نصبها الشارع وهو من اضافة
المسبب الى السبب لان الشارع سبب والاصول مسبب عنه قوله وهو الله تعالى او
الرسول فان الله هو الشارع في الحقيقة والرسول شارع بحسب الظاهر لانه الذي
اوصل الشرايع الينا فهو سبب قريب قوله لكونه اي الشارع معروفا باللام لكون اللام
للعهد قوله تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقة الله وعبد الخليفة قوله او المفعول
اي ويجوز ان يراد بالمصدر المفعول اي المشروع كالضرب بمعنى المضروب والخلق
بمعنى المخلوق فيكون المعنى ادلة المشروع اي الادلة التي تثبت بها المشروعات
ثم المشروعات تتناول الاسباب والشروط كما تتناول الاحكام فان كان المراد منه الجميع
ومن المعلوم ان القياس لا مدخل له في اثبات ما سوى الاحكام فالمعنى مجموع الادلة
التي تثبت بها المشروعات كذا من غير نظر الى ان كل واحد يثبت الجميع او البعض وان
كان المراد منه الاحكام لا غير وهو الظاهر فالمعنى الادلة التي تثبت بكل واحد منها الاحكام

قوله ويكون اللام فيه اي في المصدر للجنس اي جنس المشروعات والاضافة اضافة

السبب الى الحكم والدليل الى المدلول فان قلت لم لا يكون اللام للاستغراق قلت

لان المشروعات تتناول الاسباب والشروط مع ان القياس لا مدخل له في اثباتها كما

ذكرنا اللهم الا ان يخصص المشروعات بالاحكام وهو الظاهر فيصح جعلها للاستغراق

لكن الاصل فيها الجنس قوله وفيه اشارة اي في كون الاضافة لتعظيم المضاف اليه اشارة

الى ان المشروعات الثابتة بهذه الادلة معظمة يلزم رعايتها ويجب تلقيها بالقبول

قوله واضافته اي المصدر والاولى ان يقال والاضافة كما تقدم قوله لتعظيم المضاف

اليه كقولك استاذي فلان وقولنا الله الهنا ومحمد نبينا قوله وهذا التوجيه يعني

الذي قاله الشارح الخ قوله وهنا كذلك اي لم يكن حمل المصدر على معناه وهو البيان

والاظهار لان الاصول ليست اصولا لنفس البيان الذي هو معنى الشرع وهو ظاهر

ولهذا كان المراد اصول الشارع او المشروع لعدم استقامة حمل المصدر على معناه

قوله والاظهر انه اسم لهذا الدين اي الاظهر ان يحمل الشرع هنا على انه اسم لهذا الدين

المشتمل على الاصول والفروع وغيرها لانه حقيقة عرفية بخلاف حمله على الشارع

والمشروع فانه مجاز والحمل على الحقيقة اولى قوله يقال شرع محمد الخ هذا تأييد

لكون الشرع اسما لهذا الدين كالشريعة ووجهه انه لا فرق بين الشرع والشريعة

لانه يقال شرع محمد كما يقال شريعة محمد اي دين محمد ثم استدل على ان الشريعة هي الدين

بما ذكر في الصحاح فيكون المراد بالشرع هو الدين قوله لان الاصول اصول لعلم الكلام

فيه نظر لانا لا نسلم ان هذه الادلة اصول ايضا بالنسبة الى اصول الدين لان كون

هذه الادلة حجة فرع على اصول الدين فلا يكون اصولا له وذلك لان كون

هذه الادلة حجة متوقف على معرفة الله تعالى وصفاته من حيث انه اله واحد موجود

عالم بكل المعلومات قادر على كل الممكنات مختار لما يشاء مرسل للرسل منزل للوحي اليهم

مظهر للمعجزة على ايديهم وعلى معرفة كون الرسول نبيا صادقا فيما جاء به من عنده

ربه وغير ذلك مما لا يعلم الا في اصول الدين فلو توقف اصول الدين عليها للزم

الدور وكذا قيل واجيب باختلاف جهة التوقف فان الكلام يتوقف من حيث الاعتداد

به وتوقفها عليه بحسب الذات وتوضيحه ان العقايد الدينية وان استقل بها العقل

لا يعتقد بها اذا اخذت من الشرع والاصول متوقفة على الكلام لتوقف حجيتها على وجود

الباري وصفاته فالعقايد من حيث الاعتداد يتوقف على الكتاب والسنة المتوقفان

عليها بحسب الذات فلا دور لاختلاف جهة التوقف واجيب ايضا بان المتوقف على

الشرع انما هو وجوب الايمان كما هو مذهب البعض من انه لا وجوب الا بالسمع والشرع

متوقف على نفس الايمان فلا دور قوله ولقائل ان يمنع الافادة اي لا نم انه لو قال

اصول الفقه افاد التخصيص بالفقه ولئن سلم انه يفيد التخصيص فلا نم الافادة مطلقا

بحيث يكون الاصل مقصورة على الفقه لا يتجاوز منه الى غيره بان لا يكون اصولا لغيره

بل انما يفيد تخصيص الاصول بالفقه من جهة استنباط المعاني اي الاحكام الفقهية

بدلالة المادة اي مادة لفظ الفقه وذا لا ينفي اصالتها لغيره والجواب ان الاضافة

الحقيقية تقتضي تخصيص المضاف بالمضاف اليه دون غيره كغلام زيد اذ التخصيص هو التفرد

بالشيء دون غيره ومنه خصصت فلانا بالذكر وتخصك بالعبادة لا نعبد غيرك

ولو كانت الاصول اصولا لغير الفقه ايضا لم يكن لتخصيص الاضافة فائدة فتامل

قوله فالاولى ان يقال الشرع بمعنى المشروع الخ قال بعض الشراح وهذا الوجه اي

كون الشرع بمعنى المشروع هو الراجح اذ احد المتضائفين يضاف الى الآخر من حيث هو

متضائف له لا الى غيره فيقال اب الابن فاذا اضيف الاصول الى شيء يتبادر الى

الذهن ان ذلك الشيء فرع له قوله والمراد به اي بالمشروع مشروع خاص وهو

الاحكام الشرعية بخلاف المشروع الذي قاله الشارح فانه يشمل الاحكام الفرعية

والاعتقادية قوله فهو مرادف للفقه في كلام صاحب التبيين مايدل على انه ليس

مرادفا للفقه فانه قال انما قال اصول الشرع ولم يقل اصول الفقه لان المراد من الشرع

الاحكام الشرعية بطريق اطلاق على المفعول والمراد من الفقه الوقوف على الاحكام

الشرعية ولا شك ان هذه الاصول مثبتة للاحكام المشروعة لا للوقوف عليها

فلهذا اختار الشرع دون الفقه انتهى ولا شك ان الوقوف على الاحكام المشروعة

غير الاحكام فكيف يكون مرادفا قوله لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة اي وهي

الفقه قلت لا ضرورة في حمل الشرع على الفقه الذي هو مجازه مع امكان حمله على الحقيقة العرفية

الفقه قلت لا ضرورة في حمل الشرع على الفقه الذي هو مجازه مع امكان حمله على الحقيقة العرفية

قرعه صح

الشارح صح

اسم المصدر صح

الشرعية صح

[illegible] صح

واستلزامه الفائدة الزائدة المذكورة مع حصول الغرض وهو اصالتها للفقه
والحاصل ان العامة باضافة الاصول الى الفقه اثبتوا اصالتها واختصاص فرعيته
بها وسكتوا عن اصالتها لغيره لا انهم نفوها عن غيره والمص بيّن باضافتها
الى الشرع اصالتها له ولغيره الذي سكتوا عنه فمقصد الكل فيما ذهبوا اليه صحيح
فان العامة اقتصروا على ما احتاجوا اليه في هذا المقام وهو بيان ما هو اصول
الفقه والمص نظر الى عموم اصالتها فاضافها الى الشرع **قوله** لا يصلح ان يكون
اصلا باعتبار المذكور وهو قولهم انما قال اصول الشرع ولم يقل اصول الفقه ليكون
اعم فائدة الخ واذا كانت اصولا لعلم الكلام فيلزمهم ان يصدقوا في هذه القضية
وهو قوله والاصل الرابع اذ التقدير واصله الرابع مع انه اصل لبعضه على ما قالوا
من ان القياس يختص بالفقه دون الكلام فلم يتم الاعتبار الذي ذكره الشراح
لعدم صحته في قوله والاصل الرابع هذا تقرير الكلام ولا يخفى انه يلزم هذا ايضا
على من جعل الشرع مرادفا للفقه واضاف الاصول الى الفقه اذ المراد بالفقه او الشرع
المرادف له الاحكام المشروعة والقياس ليس باصل لجميعها لانه انما يثبت به ما لم يوجد
فيه نص واجماع بشرائط عرفت في بابه فكان القياس اصلا لبعض الاحكام لا لجميعها
فيلزم منه تصديق ما في هذه القضية كما يلزم تصديق متبعها اذ هي من القضايا
التي يجتمع فيها النفي والاثبات بجهتين فمن اثبت اصالته نظر الى البعض الذي
يثبت به ومن نفاها نظر الى البعض الذي لا يثبت به **قوله** ولا ان يكون معطوف
على ان يكون اي ولا يصلح ان يكون اصلا باعتبار الفقه لانه غير مذكور وكما قال ان
يقول يلزم ان يكون اصلا باعتبار الفقه ولا يضرنا كونه غير مذكور لان
المقام مخصص **قوله** وانما قال اصول الشرع الخ جواب عن سؤال مقدر وتقديره ان
يقال اذا قلتم ان الشرع مرادف للفقه فلم قال اصول الشرع ولم يقل اصول الفقه
فاجاب بانه اراد بذلك بيان الاصطلاح على انه تعيين الطريق وهو غير لازم قال المص
الماتن اصول الشرع ثلثة قيل هذا التقسيم مستدرك لان الاجماع لا بد له من مستند
وذلك اما الكتاب او السنة او القياس فيدخل في الاقسام الثلثة فلا فائدة
في ذكره واجيب بان الاجماع يجوز ان ينعقد بدون السبب الداعي بان يخلق الله تعالى

فيهم

فيهم علما ضروريا ويوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب وقيد نظر سنذكره وجه قريبا
على ان فوائد انعقاده عن السبب لا يخفى كسقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية اخذ
الحكم منه وحرمة المخالفة بعده مع جوازها قبله بالاتفاق **قوله** لانه حجة من كل وجه
لا يتوقف حجية غيره لثبوتها به قال الله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وقال كنتم
خير امة وقال تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لا يقال حجية الكتاب متوقفة على صدق
الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لانا نقول الحجية انما تكون بعد ثبوت اصل الايمان
وبعد الايمان لا يتوقف حجية الكتاب على شيء بخلاف غيره فافهم **قوله** لتوقف حجيته عليهما
اما توقفه على الكتاب فلما ذكرنا واما على السنة فقد قال صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن ولا تجتمع امتي على الضلالة **قوله** احتراز عن القياس العقلي
المراد من القياس العقلي القياس المنطقي المركب من صغرى وكبرى كقولنا العالم متغير وكل
متغير حادث فالعالم حادث فالمراد هنا هو الشرعي وهو تقرير الفرع بعلة متحدة كما
سيأتي في محله **قوله** وهو موجود في اللواطة فيحرم بالطريق الاولى اذ الاذى في المنصوص
مجاور ويزول ساعة فساعة وفي غيره مستدام لا يزول فاذا ترتب الحرمة على الاذى
العارضي فعلى الاذى اللازم اولى **قوله** قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة الحديث رواه
الاربعة من حديث مالك وصححه الترمذي واخرجه ابن حبان والحاكم وابن خزيمة وغير
ان ابن منذر قال لم يثبت **قوله** فقسنا عليه سواكن البيوت اي قسنا على سؤر الهرة
سؤر سواكن البيوت في عدم النجاسة بجامع علة الطواف وكذا اجريان حرمة الربوا
في غير الاشياء الستة المنصوص عليها بعلة القدر مع الجنس **قوله** قياسا على الوطي
الحلال يعني ان الوطي الحلال يوجب حرمة المصاهرة بالاجماع فيوجبها الزنا قياسا
عليه بجامع الجزئية الثابتة بالوطي وكذا سقوط تقوم منافع المغصوب بعلة عدم
الاحراز قياسا على سقوط تقوم منافع ولد المغرور الثابت باجماع الصحابة **قوله**
اولا شارة الى انحطاط رتبته لان القياس اصل بالنسبة الى حكمه فرع بالنسبة الى
الثلثة لتوقفه عليها في كل حادثة قيل فيه نظر لان السنة والاجماع ايضا كذلك
لتوقف ثبوت حجيتهما على الكتاب كما ذكرت بل الثلثة فرع بالنسبة الى الكلام كما
واجيب بان المراد بفرعيته انه يحتاج في اثبات الحكم في الفرع الى الاصل المقيس عليه

عليه صح

تعرف صح

الثلثة ح

المقيس صح

بلا اصل في الحكم والعلة وعبر به تعدية حكم الاصل الى الفرع صح

قياسا على الاشياء الستة صح

الا ان

اذ لم يمكن اثبات الحكم في الفرع بدون الاصل اذ لو توقف القياس عليه لم يكن مستبدا
في اثبات الحكم في الفرع فلم يكن اصلا مطلقا بل كان اصلا من وجه دون وجه بخلاف
الاصول الثلثة فانها مستبدة في اثبات الحكم فكانت اصولا مطلقة فانحطت
بهذه الفرعية درجته عنها حتى كان مؤخرا عن كل واحد منها فكان في افراده زيادة
فائدة وهي بيان اشتراك الكل في نفس الاصالة حيث سماه اصلا واشارة الى
امتيازه عنها في الفرعية وانحطاط درجته عنها في الاصالة ولو قيل الاصول اربعة
نظرا الى نفس الاصالة لجاز لكن لم يكن فيه اشارة الى التفاوت الذي ذكرناه
فكان افراده اولى وما قيل في وجه اثبات فرعية القياس انه لو ذكر مجتمعا للزم
اتفاق ماهية القياس بسائر ماهيات الاصول الثلثة ولم يقل احد بالتساوي
جزم اذ لزوم التساوي ان لو ذكر مجتمعا فان لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون مقولا
بالتشكيك بان يقال على كل فرع فرع من الاصول الاربعة ويكون في بعضها اشد و
اولى من البعض الآخر فلا يلزم التساوي قال بعض الشراح والاصوب ان يقال
انما افرده بالذكر لان جهة الاصالة فيه ضعيفة فان المشروع يتناول الاحكام
والعلل والاسباب والشروط والقياس لا مدخل له فيما سوى الاحكام فانضم بهذه
الجهة فرعيته المذكورة وضعف كونه اصلا فافرده بالذكر فتأمل ولا يخفى
ان الجواب الاول الذي ذكره الشارح فيه اشارة الى الانحطاط ايضا فلم يختص
الثاني بذلك فافهم **قوله** فان قلت الى مورد هذا السؤال قوله اولا انه ليس بقطعي
بخلاف الثلثة **قوله** الآية المأولة اي كقوله تعالى ثلثة قروء وقوله تعالى او لامستم
النساء والعام المخصوص كما قتلوا المشركين والاجماع المنقول الينا بطريق الاحاد
كقول عبيدة السلماني ما اجمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء
كاجماعهم على الاربع قبل الظهر **قوله** والقياس بعلة منصوصة كطهارة سؤر سواكن البيوت
قياسا على سؤر الهرة فان العلة منصوص عليها في الاصل وهي الطواف وكقياس
حرمة اللواطة على حرمة وطي الحائض فان العلة منصوص عليها في الاصل وهو
الاذى وانما كان القياس بعلة منصوصة قطعيا لعدم الاحتمال بخلاف القياس بعلة
غير منصوصة فانه ظني لاحتمال ان يكون الحكم معلولا بعلة غير تلك العلة التي

استنبطها

استنبطها المجتهد ومع وجود الاحتمال تزول القطعية **قوله** فان قلت السنة لا يعمل بها
الا عند العجز **قوله** وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب وفيه نظر فان القسم الثاني
لا يجوز به نسخ الكتاب لانحطاط درجته عنه لان النسخ يشترط فيه المماثلة بين الناسخ
والمنسوخ كما سيأتي في باب النسخ فكيف تقول يجوز به نسخ الكتاب ويمكن ان يقال
المشهور يجوز به الزيادة على الكتاب وهي نسخ معنى لان الزيادة بيان من حيث انها
تبقى محتمل اللفظ ونسخ من حيث انها ترفع الاطلاق وتبدله بالتقييد على ما يعرف
في النسخ ان شاء الله تعالى فاطلق الشارح جواز النسخ به بهذا الاعتبار وفيه بعد
لان هذا لا يفهم من اللفظ وانما ظاهره النسخ المحض فان قلت ما فائدة قوله وبالقسمين
الاولين يجوز نسخ الكتاب وما الحاجة الى ذلك قلت كانه يقول السنة يتناول
هذه الاقسام الثلثة وقسمان منها في مرتبة الكتاب حيث يجوز نسخ الكتاب بهما فلا نم
ان السنة مطلقا لا يعمل بها الا عند العجز **قوله** اولا ان الثلثة الى هذا جواب رابع
عن افراد القياس بالذكر والمراد باصل الحكم الحل والحرمة والصحة والبطلان والجواز
والفساد والوجوب وغيرها والمراد بالوصف الخصوص والعموم والاطلاق والتقييد
والحقيقة والمجاز والاشتراك ونحو ذلك من القطع والظن **قوله** والقياس مغير وصفه
من الخصوص الى العموم وذلك لانه لا يمكن الا بتعدية الحكم في صورة اخرى وهو الفرع لكن
ذلك الحكم لما كان مضافا الى العلة والعلة الى النص كان الحكم في التقدير ثابتا بالنص
كانه لعمومه يتناول تلك الصورة كما اذا كانت العلة منصوصة فكان القياس مظهرا
لا مثبتا بخلاف الاصول الثلثة وهذا معنى قولهم اثر القياس في تغيير الحكم من الخصوص
الى العموم لا في اثباته **قوله** كما في الاشياء الستة وهي الذهب والفضة والحنطة والشعير و
التمر والملح فان الربوا كان اولا خاصا بها بتفسير النبي عليه السلام ثم عمم في كل مكيل
وموزون قياسا عليها بعلة القدر والجنس **قوله** فان قلت الى هذا السؤال
نشأ من قوله والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم وهو القطع اي وصف
الحكم الذي يثبته الاجماع هو قطعية الحكم بانه من عند الله تعالى او الرسول فيكون
كالقياس في ان كلا منهما يثبت وصف الحكم لا اصله **قوله** وفيه نظر وجهه انه لو صح
ذلك لكان حال الامة اعلى من حال الرسول عليه السلام لانه كان يقول عن وحي ظاهر

او خفي او استنباط من النصوص وهو باطل على ان عدالتهم تمنعهم عن الاجماع على حكم
من احكام الله تعالى جزافا او عن دليل واما الاجماع فيما ذكروا فواقع عن دليل قد استغني
بالاجماع عن نقله وح فالسؤال باق واجاب عنه بعض الفضلاء بان اشتراط السند
في الاجماع ممنوع ولئن سلم ذلك فلا نسلم ان الاجماع في اثبات الحكم يفتقر الى المستند بل يثبت
الحكم بنفسه من غير نظر الى المستند كما ان النبي صلى الله عليه وسلم لو شرع حكما بالاجتهاد
والرأي كان ذلك الحكم ثابتا بالسنة التي هي وحي لا بالرأي فكان في اثبات الحكم
اصلا مستندا بنفسه بخلاف القياس فانه ينقل الحكم من المستند الى الفرع وهو مفتقر
في اثبات الحكم اليه ضرورة فلا يثبت به صفة زائدة للحكم بل يزيل عنه القطعية الى الظنية
واجاب بعض الشراح عن اصل السؤال بان العلم الحاصل بالاجماع غير العلم الحاصل
بالسبب الداعي فهو قطعي عند وجود شرائطه بخلاف القياس فانه لا يوجب العلم قطعا و
عند تفاوت المدلول يظهر تفاوت الدليل قوله فالاولى ان يقال الخ قد عرفت انه
لا حاجة الى هذا الاولى لما اجاب به بعض الشراح لكن الشارح لما اجاب بجواب
لم يتم قال فالاولى قوله بهذه علة وهي قوله او لان الثلثة مثبتة اصل الحكم ووصف
والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم قوله لتوجيه كلام واضح وهو قول المص والاصل
الرابع القياس قوله لا علة مطردة بان يدور الحكم معها وجودا وعدما حتى يرد عليه السؤال
وهو قوله فان قلت على هذا ينبغي ان يعزى الاجماع بالذكر قوله وبآثار الصحابة او التابعين
الذين زاحموا في فتواهم ونحو ذلك كالاستصحاب او قاعدة كلية او اصل باب قوله
قد قصها اي اخبر بانها شريعة من قبلنا من غير انكار ونسخ فيلزمنا على انها انه صح
شريعة لرسولنا فيكون داخلة في الكتاب والسنة والتعامل ملحق بالاجماع فيكون داخلا فيه صح
والاخذ بالاحتياط عمل باقوى الدليلين كما في الاصول الثلثة فان القطعي يقدم على
الظني كالمتواتر يقدم على الآية المأولة والاجماع يقدم على الظني من الكتاب والسنة
وقطعي الكتاب اقوى من ظنيه فيكون داخلا في احدها والعمل بالتحري عمل بالسنة فيكون
داخلا فيها والعمل بالآثار راجع الى السنة ايضا والعمل بقاعدة كلية او اصل باب
راجع الى القياس قوله ووجه الحصر الخ قيل والاحسن في وجه الحصر ان الادلة الشرعية لا تخلو
اما ان يكون قول الشارع او قول غيره والاول اما قول الله او قول الرسول وقول الله تعالى

هو الكتاب

الصحابة صح

ظنيها صح

هو الكتاب وقول الرسول هو السنة والثاني لا يخ اما ان يكون قطعيا او ظنيا والاول
هو الاجماع والثاني هو القياس وفيه شيء لان الاجماع ليس كله قطعيا والقياس ليس كله
ظنيا قوله وان كان من غيره الخ لا يقال السنة ايضا من الله تعالى فلا يدل على الحصر لانا نقول
المراد عبارة الدليل الذي هو حجة في حقنا وعبارة السنة ليست من الله تعالى بخلاف
الكتاب فيثبت الحصر قوله والاولى ان يستدل فيه بالاستقراء واعلم ان الحصر عبارة عن
ايراد الشيء على عدد معين وهو اما عقلي مردد بين النفي والاثبات بجزم العقل بكونه
مفهومه بلا انحصار كحصر المتصور في الواجب والممتنع والممكن واما استقرائي اي مستند
الى التتبع والاستقراء سواء كان في الجزئيات كانحصار اسباب العلم في الثلثة واصول
الفقه في الاربعة المذكورة والدلالة اللفظية في الثلث والحيوان في انواعه او في الاجزاء
كانحصار الجسم المركب في اجزائه من العناصر الاربعة عند القائل بتركيبه منها واما جعلي
كحصر مصنف مسائل الفن الذي صنف فيه في عدة ابواب تقتضيه المناسبة التي
وقعت في خاطره وليس المراد بالاستقراء ههنا المنطقي المقابل للتمثيل والقياس اذ
هو الاستدلال باحكام الجزئيات على الحكم الكلي بل اللغوي اذ المقصود من القسمة
تحصيل الاقسام لا تعدية حكمها الى مقسمها فانها انما تتحقق بعد تحصيلها و
معرفة احكامها هذا واما كان الاولى في هذا المقام الاستدلال على الحصر بالاستقراء
لان الدلائل الدالة على الاصالة لم تقسم الا على هذه الاربعة لا ان العقل يوجب
حصرها على الاربعة لان المنع يرد على القسم الاخير في الحصر العقلي بخلاف الاستقرائي
واعلم ان الاستقراء على قسمين تام وناقص فالاول هو ان يكون الاستدلال بجميع
جزئيات الكلي عليه وهو يفيد اليقين والثاني ان يكون الاستدلال ببعض الجزئيات
وهو لا يفيد اليقين لجواز ان يكون حال البعض الذي لم يستقرأ بخلاف حال البعض الذي
استقرئ ويسمى ناقصا والاول يسمى كاملا قوله وهو في اللغة اسم للمكتوب ان قيل
فينبغي ان يكون صفة كالمكتوب قلنا في العبارة اشارة الى انه من الاسماء المشبهة بالصفة
كالالة والامام لا من الصفات كالمكتوب ونحوه قوله غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى
اي المفهوم من الاطلاق كتاب الله تعالى ومن التمثيل بكتاب سيبويه ان يكون المراد
بكتاب الله تعالى مجموع ما بين الدفتين ولا يدفعه مجرد احتمال كون التمثيل

الاستقراء

الأخ

الاستقراء على نوعين

بكتاب سيبويه في مطلق الغلبة مع قطع النظر عن الكلية والجزئية فليكن هذا على ذكر
منك فانه نافع فيما سيأتي قوله فالقرآن في اللغة مصدر اي بمعنى القراءة فان قيل كما
ان القرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة كذلك الكتاب في اللغة الجمع سمي به المفعول
للمبالغة صرح به شراح الهداية وغيرهم فما وجه قوله وهو في اللغة اسم المكتوب قلت
هو مذهب البعض وذهب بعضهم الى انه فعال كاللباس بني للمفعول وهو المكتوب
ثم اطلق على العبارة لان يكتب لانه ما يكتب ذكره البيضاوي والشارح اختار الثاني
لعلة النقل فيه قوله غلب في العرف العام على المجموع الى المفهوم ايضا من اطلق لفظ المجموع
المعين ومن قوله وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب ومن قوله فيما يأتي لانه
مجموع مشخص ان يكون المراد بالمجموع المعين مجموع ما بين الدفتين وانما قال في العرف
العام لانه غلب في عرف اهل الشرع على مقدار ثلث آيات على ما ذهب اليه الامام
قوله وهو في هذا المعنى اشهر الخ يعني لفظ القرآن في المجموع المعين المذكور اشهر واظهر
من لفظ الكتاب اما انه اشهر فلكثرة الاستعمال فيه اذ ربما يستعمل الكتاب في ساير
الكتب الالهية وغيرها والقرآن لا يستعمل في العرف الا فيما ذكرنا واما انه اظهر منه فلان
الانتقال من القرآن الى المقروء اظهر من الانتقال من الكتاب الى المكتوب لان الملابسة
بين المصدر والمفعول وهما القرآن والمقروء اقوى من الملابسة بين المكتوب والالفاظ
والانتقال من المصدر الى المفعول اظهر من الانتقال مما وضع للنقوش وهو الكتاب
الى الالفاظ واذا ثبت الاشهرية والاظهرية صح تفسير الكتاب بالقرآن كالغضنفر
بالاسد ثم تعريفه بالباقي والفرق بين التعريف والتفسير ان التفسير تعريف لفظي
بان يفسر الشيء بلفظ اظهر منه كما ذكرنا والتعريف يشمل الحد والرسم لانه ان ذكر
جميع الذاتيات فهو حد تام وان ذكر بعضها فحد ناقص وان ذكر جميع العرضيات
فقط فهو رسم تام والا فناقص قوله لان المجموع تعريف للكتاب اي مع كون
القرآن بمعنى الكتاب كما ذهب اليه البعض حيث قال القرآن بمنزلة الجنس و
باقي الكلام قيود كالفصل ولدفع هذا الوهم صرح المص بحرف التفسير
الدال على الاتحاد وقيل لا مدخل لحرف التفسير في ازالة الوهم المذكور بل الحق انه
لو اسند الازالة الى المقام هو لكان اقرب فتامل قوله حتى يلزم ذكر المحدود

بيان

بيان ذلك ان ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القرآن لانهما اسمان لشيء واحد
فتعريف احدهما تعريف للآخر فاذا جعل المجموع تعريفا للكتاب يلزم منه تعريف
القرآن فيكون معرفا وقد جعلته من جملة المعرف فيلزم ذكر المحدود وهو القرآن
او المكتوب لان المراد بالكتاب المكتوب في الحد وهو مجموع فالقرآن الخ وذكر المحدود
في الحد ممتنع لانه يلزم منه تعريف الشيء بنفسه وهو لا يجوز لان معرف الشيء يجب
ان يكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف لان العلم بالمعرف سبب للعلم بالمعرف
والسبب سابق على المسبب واذا كان كذلك فلا يجوز تعريف الشيء بنفسه والا يلزم
ان يكون العلم به قبل العلم به فيلزم تقدم الشيء على نفسه فان قلت كل تعريف
يلزم منه تعريف الشيء بنفسه لان الحد التام عبارة عن جميع ذاتيات المحدود و
مجموع اجزاء الشيء نفسه فتعريف الشيء بجميع اجزائه تعريف له بنفسه وهو محال
قلت الفرق بين الحد والمحدود بالاجمال والتفصيل فدلالة الحد على اجزاء الماهية
بطريق التفصيل ودلالة المحدود عليها بطريق الاجمال وتحقيق ذلك ان جميع الاجزاء
يعتبر في الماهية على وجهين احدهما على سبيل الاجمال بان يحصل لجميع الاجزاء وجود
واحد وبهذا الاعتبار هو المحدود وثانيهما على سبيل التفصيل بان يحصل لكل جزء
وجود على حدة وجميع الاجزاء بهذا الاعتبار حد ولا يلزم من تعريف جميع الاجزاء
على سبيل الاجمال بجميع الاجزاء على سبيل التفصيل تعريف الشيء بنفسه
وبيان ذلك ان تعريف الماهية بجميع الاجزاء معناه ان تصورات جميع الاجزاء
تفيد تصور جميع الاجزاء وجميع تصورات الاجزاء غير تصور جميع الاجزاء هذا
واعلم ان الحد ونعني به المعرف للشيء حقيقي ورسمي ولفظي فالحقيقي ما انبأ عن
ماهية الشيء وحقيقته ومن شرطه ان يذكر جميع ذاتيات المحدود كقولك في حد
الانسان جسم نام حساس متحرك بالارادة ناطق والرسمي ما انبأ عن الشيء بلازم له
مختص به كقولك الانسان ضاحك منتصب القامة عريض الاظفار بادي البشرة
واللفظي ما انبأ عن الشيء بلفظ اظهر عند السامع من اللفظ المسئول عنه مرادف له كقولك
العقار الخمر والغضنفر الاسد لمن يكون الاسد والخمر اظهر من العقار والغضنفر
وشرط الاول والثاني الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد

بمعنى صح

المكتوب

الذهن صح

عنده صح

اي كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود
وبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير
المحدود فيه صح

معنى الطرد

واما العكس فاخذه بعضهم من عكس الطرد وهو جعل المحمول موضوعا والموضوع محمولا
مع رعاية الكيف وهذا يسمى عند المنطقيين بالعكس المستوي كما يقال كل انسان
ناطق وكل ناطق انسان وهذا معنى قولهم كلما صدق المحدود صدق الحد فانه عكس
لقولهم كلما صدق الحد صدق المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد
والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفي فسّره
بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد
وحاصل المعنيين واحد وهو كون الحد جامعا مانعا الا فراد المحدود وان كان بين نفسها
فرق العكس في الحد تحقق مساواة الحد للمحدود ثم ذكر المص رحمه الله ليس بحد حقيقي
لانه لم يتعرض فيه للاعجاز وهو معنى ذاتي للكتاب على ما هو مقرر في محله وذكر فيه
النقل والكتابة وهما من العوارض فالقرآن تعريف رسمي للكتاب لانه مرادف له والمنزل
تعريف رسمي للقرآن فان قلت اذا كان القرآن علما مرادفا للكتاب فهو اشهر في مسماه
منه فكيف صح تعريفه بما يعده تعريفا رسميا قلت لا يبعد ان يكون لشيء واحد مفهومان
متنافيان يعامل كل بما يليق به القرآن كذلك فان له مفهومين جزئيا وقد مر انه وقع
التعريف الرسمي وكليا يتناول الكل والجزء الاستدلالي وهو غرض الاصولي وانه
وقع التعريف الرسمي واعلم ان تعريف القرآن بما ذكر بالنظر الى ما بعد عصر النبي عليه السلام
والى كونه دليل الحكم واما تعريفه مطلقا فهو الكلام المنزل للاعجاز **قوله** مصدر بمعنى
المقروّ فيكون جنسا يشمل كل مقروّ في الكلام فضلة **قوله** كما توهمه البعض اراد به
صاحب الكشف ومن تبعه من شراح اصول فخر الاسلام وغيرهم **قوله** لانه مخالف
للعرف اي كون القرآن بمعنى المقروّ مخالف للعرف لان المتبادر عند عرفا ليس الا الكلام
بعيد عن الفهم لان المفهوم انما هو المعنى العرفي بواسطة العرف وقيل لانه مجاز و
في التعريف غير سائغ ويجاب بانه تعريف رسمي واستعمال المجاز فيه جائز فالاولى
ما ذكره الشارح في تعليل عدم كون القرآن مصدرا بمعنى المقروّ **قوله** كذا في التلويح
فيه ايضا والمشايخ وان كانوا لا يناقشون في ذلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم عليه
مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل انتهى ولك ان تقول لا نسلم ان كون القرآن بمعنى
المقروّ خلاف الوجه الصحيح لان ذلك مشهور في الكلام شايع في اللغة ظاهر عند قرينة

تدل

نفسها صح

الأصوليين ٥٦

الاسمي

استعمال الكلام المجازي

تدل عليه ولو خفي على البعض فذلك لا يمنع لان الظهور ليس بشرط عند الكل وفائدة
العدول الى التلويح التقوي والاعتماد ولان العزو اما ان يكون للتبري من المعزو
اليه او التقوي **قوله** صفة كاشفة اعلم ان الاصل في الصفة التخصيص في النكرات و
التوضيح في المعارف ثم يتفرع على ذلك وجوه وهي البيان والكشف عن حقيقة الموصوف
او مجرد الثناء والتعظيم او ما يضاهي ذلك من الذم والتحقير والتاكيد ثم الوصف
ان كان مبينا لماهية الشيء بان يكون وصفا لازما مختصا به يسمى صفة كاشفة و
ان كان وصفا مفارقا يسمى صفة مخصصة والاول انما يكون لتمييز الشيء من بين
الماهيات المختلفة والثاني من متفقتها فالاول كقولك الجسم الطويل العريض العميق
يحتاج الى فراغ يشغله ولا يخفى ان الوصف بهذه الاشياء كاشف عن ماهية الجسم
فانه الجوهر القابل للابعاد الثلثة والوصف بالمنزل من هذا القبيل فانه كاشف
لماهية القرآن ومثال الثاني زيد التاجر عندنا فانه يحتمل التاجر وغيره فلما وصفته
به رفعت الاحتمال **قوله** وان لم يكن معهودا في الخارج اي وان لم يتقدم ذكره في الخارج
يعني قد يستغنى عن تقدم ذكر المعهود لعلم المخاطب به نحو خرج الامير اذا لم يكن في
البلد الا امير واحد وكقولك لمن دخل البيت اغلق الباب **قوله** وبه خرج ساير الكتب
السماوية وفيه بحث فانه اذا جعل القرآن هو المحدود وما بعده حده على ما نقله
عن التلويح واختاره فيكون قوله المنزل على الرسول صفة جنسا وما بعده فصلا
وذكر الجنس في الحد انما يكون لبيان اصل الذات وتعيين جنسه من بين سائر الاجناس
لا للاحتراز به عن الشيء فالاجناس اصول الماهيات والفصول متمماتها والاحتراز
انما يناسب بعد تعيين الذوات فكيف يحترز بالمنزل عن ساير الكتب السماوية ولذا قال
بعض الشراح قوله المنزل على الرسول جنس يتناول المنسوخ وغيره والوحي المتلو وغيره
فلما قال المكتوب في المصاحف خرج المنسوخ تلاوته وغير المتلو فلم يحترز بالجنس لكن
يجوز الاحتراز بالجنس اذا كان بينه وبين الفصل عموم من وجه لا يقال المكتوب
في المصاحف يشمل المنزل وغيره لانا نقول متواترا اعم من المنزل وغيره فيكون
بينه وبين المنزل عموم من وجه وهذا كاف في الاخراج بالجنس والاولى ان يجعل الجنس
هو نفس المنزل فقط وهو شامل للكتب السماوية والاحاديث القدسية وقولنا

يجوز الاحتراز بالجنس ٢٨

علي رسولنا فصل مخرج ما عدا القرآن من الكتب السماوية كالتورية والانجيل ونحوهما
لانها لم تنزل على رسولنا فيكون المخرج هو قوله على رسولنا فقط والى ذلك اشار بعض
الشراح **قوله** كما انزلت الفاظ القرآن تشبيه للمنفي وهو منزلة اي ليس نزولها
كنزول الفاظ القرآن لان الفاظ القرآن انزلت للتحدي والاعجاز وليست الفاظ الاحاديث
كذلك فلم تكن منزلة على رسولنا بهذا الاعتبار فلذا اخرجها بقوله على رسولنا و
لقائل ان يقول لا يلزم اخراجها بهذا لان النظر في التعريفات الى نفس اللفظ مع قطع النظر
عن السياق والسباق ولا شك ان المنزل على الرسول متناول لها فكيف يجوز بدعها
فالاولى اخراجها بالمكتوب في المصاحف كما فعله بعض الشراح فتامل **قوله** وهو اي المصحف
لان الجمع مفرد كمن قبيل قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى قيل لا يجوز ان يكون من
هذا القبيل لان الضمير راجع الى العدل الذي تضمنه اعدلوا لا الى فرد من افراد المخاطبين
باعدلوا وقد نظر لجواز عود الضمير الى العدل المفرد الذي تضمنه الجمع على ان الجمع المحلى
باللام يبطل عنه معنى الجمعية ويصير معناه الجنس عند البعض وهو يتصرف الى الادنى
عند الاطلاق فيكون المصاحف في قوة المصحف قيل ما نسخت تلاوته انما يخرج بقيد المصاحف
اذا لم يبق الجمع على معناه بان يكون معناه الجنس ويكون ذكر المكتوب لمحض التعلق
اما اذا بقي فلا بل انما يخرج بالمكتوب بان يكون اللام للعهد اي المصاحف العثمانية
ويكون هو المخرج لما ثبت بطريق الاحاد والشهرة وقد يقال لا حاجة الى ذكر
الظرف مع متعلقه لان ما يخرج بهما يخرج بقيد التواتر ويجاب بان الاصل في القيود
بيان الواقع والاحتراز والجمع **قوله** يلزم الدور وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه
اما بمرتبة او بمراتب والاول يسمى دورا مصرحا والثاني مضمرا **قوله** لان تصور المصحف
الخ بيان لزوم الدور وتقريره ان ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن
ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن وماهية القرآن موقوفة على ماهية المصحف
لاخذه في تعريفه **قوله** والا اي وان لم نرد لم يخرج عن تعريف القرآن ما نسخت تلاوته
لصدق تعريف القرآن عليه لانه منزل على الرسول عليه السلام مكتوب في المصاحف
في الجملة مع انه ليس بقرآن فلم يطرد التعريف فلم يكن مانعا واذا لم يكن مانعا لم يحصل
التعريف لوجود الحد بدون المحدود فكان توقف ماهية القرآن على ماهية المصحف ضروريا

لذلك

لذلك ولا يلزم الدور **قوله** قلنا تصور المصحف موقوف الخ تقريره دفع الدور ان القرآن
له مفهوم ما ان جزئي وهو المجموع الشخصي الذي بين دفتي المصحف وكلي شامل للكل والجزء
وهو الكلام المنزل الخ فتصور المصحف موقوف على تصور حقيقة القرآن بمفهومه الشخصي
وهو مجموع ما بين الدفتين لانه اذا قيل لك ما المصحف فيقال الذي كتب فيه القرآن
وهذا معروف عند كل احد فهو بديهي لا يتوقف على شيء والقرآن بمفهومه الكلي موقوف
على تصور المصحف لاخذه في تعريفه فلا دور لاختلاف جهة التوقف لان ماهية المصحف
انما هي موقوفة على القرآن بمفهومه الجزئي والموقوف على ماهية المصحف انما هو القرآن
بمفهومه الكلي والحاصل ان الاصولي لا يعرف الا المفهوم الكلي ومعرفته وان توقف على
المصحف لكن معرفة المصحف غير متوقفة على معرفته واما القرآن بمعنى المجموع الشخصي فمعرفة
المصحف وان توقفت على معرفته لكن معرفته لا يتوقف على معرفة المصحف لانه معلوم
معهود بين الناس لا يحتاج الى الكشف ورفع الالتباس هذا اذا جعل التعريف تعريفا
للشخصي كما فعله بعض المحققين اما اذا جعل تعريفا للمفهوم الكلي الصادق على المجموع
وعلى البعض كما هو غرض الاصولي واختاره المصنف فلا دور لان معرفة المصحف غير موقوفة
عليه بهذا الاعتبار وانما هي موقوفة عليه بمفهومه الجزئي لكن ظاهر كلام الشارح
يدل على انه تعريف للمفهوم الجزئي كما اعلمناك سابقا وهو مناف لقوله بعد قولنا
هذا التعريف له من جهة مفهومه الكلي فتنبه لذلك فان قلت لم لا يفسر المصحف بما جمع فيه
الوحي المتلو وحينئذ فلا دور مطلقا لعدم ذكر المحدود في الحد قلت ذلك لا يدفع الدور
لان الوحي المتلو عبارة عن القرآن فان قيل يفسر المصحف بما جمع فيه الصحائف مطلقا
على ما هو موضوع اللغة ويخرج منسوخ التلاوة وسائر الكتب السماوية والاحاديث
الالهية والقراءة الشاذة عن التعريف بقيد التواتر قلنا هو عدول عن الحقيقة الى
المجاز العرفي فلا يحسن في التعريف ولو قيل في جواب الدور والمراد بالقرآن الماخوذ
في تعريف المصحف معناه اللغوي لكان حسنا وهذا كثيرا ما يقع منهم ياخذون
المحدود في بعض الحدود فيعترض عليهم بالدور فيدفعونه بان المراد بالماخوذ في الحد
معناه اللغوي وان كان الظاهر هو المعنى الاصطلاحي فان قلت المكتوب في المصاحف
حادث عند اهل السنة خلافا للحنابلة والقرآن كلام الله تعالى وهو ليس بحادث

قرانا كان او غيره وهذا هو الشق المتروك في السؤال الى هنا صح

فالجواب ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي ومعنى الاضافة كونه صفة
لله تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق
لله تعالى ليس من تاليف المخلوقين الا ان الاحكام لما كانت منوطة بالكلام اللفظي دون
النفسي جعل القرآن اسماً له واعتبر في تمييزه ما يميزه عن المعنى القديم فلذا عرفه ائمة
الاصول بالمكتوب الخ **قوله** فان قلت الى منشاء هذا السؤال جواب الدور **قوله**
والتعريف انما يكون للماهية الكلية كالحيوان والانسان بخلاف الجزئي فانه لا يعرف
لان معرفته لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة ونحوها كالتعبير عنه باسم العلم
والحد لا يفيد ذلك لان غاية الحد التام الاشتمال على مقومات الشيء بدون مشخصاته
ولقائل ان يقول الشخص مركب اعتباري وهو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز
ان يحد بما يفيد الامرين وقد يقال ان اقتصر في تعريف الشخص على مقومات الماهية
لم يختص بالشخص فلا يفيد التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف فان ذكر معها العرضيات
ايضاً لم يجب دوام صدقها لو مكان زوالها مع بقاء الشخص فلا يكون حداً وفيه نظر
لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول الحد ويزول ايضاً اعني
ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد والحق ان الشخص يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه
عن جميع ما عداه بحسب الوجود اي بما يفيد تعيينه وتشخيصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين
كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير **قوله** لان الاصوليين يبحثون
عن القرآن الخ قد تقدم ان للقرآن مفهوماً شخصياً في العرف العام وهو مجموع ما بين
الدفتين فلا يطلق بهذا الاعتبار انها قرآن بل بعضه وان اطلق فمجاز ومفهوماً
كلياً في عرف الاصوليين وهو دليل الفقه الصادق على الكل والجزء وذلك لانهم
يبحثون عن القرآن من حيث انه دليل الحكم وذلك آية آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا
الى تفصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بها ككونه منزلاً على الرسول
مكتوباً في المصاحف منقولاً بالتواتر وهذا مفهوم كلي او مشترك بين الكل وجزئه اشتراكاً
معنوياً فيكون حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل فالآية الواحدة تسمى قرآناً
حقيقة كالكل الا ان هذا التعريف ان ابتني على عموم ينتاول الحروف المباني وهي
التي يتركب عنها الكلم مع انها لا تسمى قرآناً عند الاصوليين ولا عند الفقهاء لعدم

لا م

انه له

تعلق

للاعجاز ٦

نعلق غرضهم بها وان عدها القرآن قرآناً فوجب ان يراد بالمنزل ما دل على المعنى
لظهور ان الانزال ليس الا للافادة فخ يتناول حروف المعاني من القرآن وهي احد
اقسام الكلمة ويتناول ساير الكلمات وما فوقها من القرآن وهذا هو المعنى الموافق
لغرض الاصوليين لان بحثهم عن احوال الكتاب والسنة وغيرهما ليس الا من
حيث كونهما دليلاً شرعياً كما تقدم والدليل عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر
فيه الى مطلوب جزئي نعم لا يعطى حكم القرآن لكل كلمة وكلمتين فصاعداً ما لم يبلغ
حد الآية عند اكثر الفقهاء من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وان دلت
على حكم شرعي لكن ذلك امر آخر يتعلق بنظر الفقيه الاصولي فتنبه لذلك **قوله**
ولم يتعرض لكونه معجزاً لانه ليس بمشترك بين الاجزاء اذ الاعجاز انما وقع بسورة
او مقدارها اخذاً من قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله واقصر سورة في القرآن ثلث
آيات والجزء يطلق على آية او بعضها فلم يكن مشتركاً بين الاجزاء يدل على ذلك
ان الامام شمس الائمة السرخسي قال ان ما دون الآية والآية القصيرة ليست بمعجزة
وهو قرآن يثبت به العلم قطعاً فتامل والاعجاز عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن
معارضته والاتيان بمثله من اعجزته جعلته عاجزاً ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز
القرآن مع الاتفاق على كونه معجزاً فقيل اي انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات
وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله العقول عن المعارضة والصحيح ان اعجاز
كلام الله تعالى كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة قيل ان اعجاز القرآن عرضي
لا ذاتي لان الذاتي ما كان داخلاً في حقيقة الشيء ومقوماً له كالحيوان بالنسبة
الى الانسان والعرضي ما كان خارجاً عنها كالضاحك بالنسبة الى الانسان ولا شك
ان الاعجاز من الصفات اللازمة للنظم باعتبار افادته المعنى الخارجة عن حقيقته
فافهم وقد يقال ان معنى القرآن نفسه معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق
البشر **قوله** المنقول نقلاً متواتراً ولقائل ان يقول يلزم الدور هنا لان النقل
لا يتصور الا بعد تصور المنقول الذي هو القرآن والمنقول متوقف على النقل
لاخذه في تعريفه ويمكن ان يجاب بان هذا دور معي لا دور تقدمي او ان المراد

والسورة الطائفة من القرآن المترجمة التي اقلها ثلث آيات ... كذا في ... البقرة

في معنى الاعجاز وجهته

على الآية

بالنقل الاول اللغوي والثاني الاصطلاحي فلا دور قوله الالف واللام في الجمع للجنس
اذا لم تكن للعهد الخارجي هذا مختار بعض الاصوليين وقال جمهور الاصوليين
وعامة اهل اللغة ان الالف واللام في الجمع يكون للاستغراق اذا لم تكن للعهد
وسيأتي هذا في محله قوله ولئن سلم ان اللام للعهد وانها لم تسلب معنى الجمعية والمراد
بالمصاحف المصاحف العثمانية قوله فلا يخرج قراءته بقوله في المصاحف لان الجنس ينصرف عند
الاطلاق الى الادنى لتيقنه ويحتمل الاعلى بدليله ولم توجد ههنا دليل الكل قوله وكونه
لا يخرج اي كون المنقول عنه للاحتراز غير لازم اذ الاصل في القيود ان يكون
للتحقيق وبيان الواقع والاحتراز تابع صرح بذلك سعد التفتازاني على ان تمام
التعريف يقتضي زيادة التوضيح ودفع التوهم فزيد قيد التواتر لذلك وقيل يجوز
ان يكون هذا القيد احترازا عن التسمية في اوائل السور وفيه تأمل قوله فاقطعوا ايمانهما
وكذا فصيام ثلثة ايام متتابعات قوله لانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر يعني فلم يحصل
الاحتراز عنه بقوله متواترا لدخول المشهور في المتواتر عنده ولكن فيه نوع شبهة
لكونه احاد الاصل فنفاه بقوله بلا شبهة وفرق ما بين قراءتي ابي وابن مسعود
تلقي العلماء بالقبول والعمل بالثاني دون الاول فسميا الثاني مشهورا دون
الاول قوله واما على قول غيره وهو من يقول ان المشهور قسم من الاحاد او قسم برأسه
بين المتواتر والاحاد فقوله بلا شبهة يكون تاكيدا وهذا الموضع صالح للتاكيد
لقوة شبه المشهور بالمتواتر وقيل انه للاحتراز عن المشهور على قول غير الجصاص ايضا
لان المشهور لما كان متواتر الفرع شمله قوله متواترا لكن فيه شبهة لكونه آحاد
الاصل فاخرج بقوله بلا شبهة قوله ومما يورد على التعريف اي على طرده التسمية فان
الحد صادق عليها لانها مكتوبة منقولة بطريق التواتر وليست بقرآن على ما هو المشهور
من مذهب ابي حنيفة رح على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين قال بعض المحققين واما
التسمية على قول المتأخرين فلا ترد على التعريف لان قوله بلا شبهة احترز عنها يعني
لان الخلاف يورث الشبهة فلا يكون الحد صادقا عليها فتأمل قوله احترز عنها في
اوائل السور يحترز به عن التي في سورة النمل فانها قرآن بالاجماع قوله لانه لم يكفر
جاحدها علة لعدم كونها قرآنا لانها لو كانت قرآنا لوجب اكفار منكر قرآنيتها

مطلب

لانه انكار

20

لانه انكار للقطعي كمنكر قرآنية الباقي ومنكر احد الاركان واللازم باطل لان الاجماع
على عدم الاكفار واذا ابطل اللازم بطل الملزوم وفيه نظر اذ لا يلزم من عدم اكفار
منكرها عدم كونها قرآنا لان انكار القطعي انما يكون كفرا اذا لم يستند الى شبهة
قوية بحيث يخرج الحكم عن حد الوضوح الى حد الاشكال وههنا كذلك لقيام الادلة
من الطرفين في زعمهما والمراد بالشبهة ما يشبه الدليل وليس بدليل ولو في اعتقاد
الخصم وبقوتها خفا فسادها بحيث لا يطلع عليه الا بامعان النظر مثلا دليل الشافعية
في هذه المسئلة وهي كون البسملة آية من الفاتحة ومن كل سورة شبهة عند الحنفية
بمعنى انه ليس بدليل في الواقع لكن الشافعية جعلوه دليلا في الواقع لعدم اطلاعهم
على عدم دلالته على مطلوبهم قوية عندهم ايضا لخفاء فسادها حتى احتاجوا الى
امعان النظر ودليل الحنفية بالعكس عند الشافعية واذا اقوى عند كل فريق الشبهة
من الطرف الآخر لا يلزم التكفير قوله انها من القرآن على ما هو الصحيح من مذهبه هذا ما ذهب
اليه المتأخرون من ان الصحيح من المذهب انها في اوائل السور آية من القرآن وان لم تكن
من السور فان قلت فعلى هذا لا يكون فيه شبهة قلت بل فيها شبهة ايضا لكن الشبهة التي
هنا كما ستذكرها قوله انزلت للفصل بين السور كما نقل عن ابن عباس رضي الله عنه ان رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم كان لا يعرف ختم سورة ولا ابتداء اخرى حتى ينزل عليه جبرائيل
بسم الله الرحمن الرحيم في اول كل سورة فان قلت هذا لا يلايم مذهب الشافعي فان
تكرر النزول يقتضي تعدد القرآنية قلت القول بتكرره لا يقتضي القول بتعدده
كيف وقد قيل بتكرر نزول الفاتحة ولم يقل احد بتعدد قرآنيتها قوله ولهذا كتبت
بخط على حدة علة لكونها انزلت للفصل وعلل بعض الشراح بما قال المتأخرون من
انها آية في اوائل السور بدليل انها في المصاحف كتبت بخط القرآن من غير انكار مع المبالغة
بتوصيتهم لتجريد القرآن عما سواه حتى لم يثبتوا آمين وقد يقال ومع ذلك لا يفيد
التعين القطع بما قال المتأخرون بل الظن صرح به ابن الحاجب قوله وانما لم يكفر
جاحدها لمكان الشبهة جواب عما يقال لو كانت قرآنا على الصحيح من المذهب لوجب
اكفار من انكر قرآنيتها لكونه منكرا للقطعي واللازم باطل لان الاجماع على عدم
الاكفار لمكان الشبهة في كونها قرآنا لاشتباه الآثار واختلاف العلماء فاما لكنا

ان ما

غير الشبهة التي هناك صح

للقطع صح

يقول انها ليست من القرآن الا في النمل فانها بعض آية فيها وذلك يورث الشبهة ومثل هذا يمنع التكفير وقد تقدم بيان الشبهة المانعة من الاكفار **قوله** ولم تجز بها الصلوة جواب عن سؤال مقدر وتقرير السؤال ظ واما تقرير الجواب هو ان وجوب قراءة القرآن ثبت بنص لا شبهة فيه ولا تؤدي الا بقرآن لا شبهة في كونه آية تامة والتسمية ليست كذلك لان الصحيح من مذهب الشافعي انها مع ما بعدها الى رأس الآية آية تامة فاورث ذلك شبهة في كونها آية تامة فلا يتادى به الفرض المقطوع به وهذا الجواب مبني على الصحيح من الرواية والا فقد ذكر التمرتاشي في شرح الجامع الصغير انه لو اكتفى بها يجوز الصلوة عند ابي حنيفة لكن الصحيح هو الاول **قوله** لشبهة الاختلاف الفرق بين الخلاف والاختلاف ان الخلاف ما لم يكن مستندا الى دليل والاختلاف ما استند الى دليل ولذا ينفذ القضاء بالحكم في الثاني دون الاول **قوله** واما قراءة الجنب والحائض فانما جازت لقصد التيمن جواب سؤال ايضا وكل من السؤال والجواب ظ فان قلت لم لا يجوز ان يكون هذا الجواز للشبهة المذكورة ايضا قلت تلك الشبهة لا يورث هذا الجواز لان المقام مقام الاحتياط فالاحوط هيهنا تركها فان قيل فينبغي ان لا يعتد بقصد التيمن والتبرك جواز تلاوتها له لانه ايضا مناف للاحتياط قلنا مقارنة القصد لا يورث مجرد الشبهة بل يخرجها عن القرآنية قطعا لانها مما يختلف بالاعتبار وقيد الحيثية لا بد من اعتباره فيما يختلف به بان يراد ان اطلاق اسم المعرف على ما صدق عليه المعرف انما يكون من حيث تحقق هذا التعريف فيه وصدقه عليه فقولنا الحمد لله رب العالمين انما يكون قرآنا لو اعتبر فيه القيود الثلثة المنزلية والمكتوبية والمنقولية بالتواتر فاذا قيل ذلك شكرا لم يكن القيود الثلثة معتبرة فيه فلم يصدق المحدود وهو القرآن لعدم صدق الحد عليه **قوله** وهو اسم للنظم والمعنى المراد المنظوم والمعنى القديم كما يلوح من عبارة التلويح واعلم ان المص جعل الكتاب اسما للنظم والمعنى وصاحب المنتخب جعله النظم والمعنى وبينهما تناف قال بعض الشراح ولما جعل القرآن بمعنى المفرق قال هو اسم للنظم والمعنى باقحام الاسم ولم يقل هو النظم والمعنى كما قاله صاحب المنتخب لان المعنى لما كان صورة عقلية لا يجوز جعله مفروقا فجعل المفرق اسما له انتهى وفيه نظر لانه على ذلك التقرير يكون اسما للمعنى وليس اسما

النظم

للنظم لان المفرق هو النظم لا ما هو اسم له فليتامل **قوله** وفي ذكر النظم دون اللفظ الخ فان قلت كما ان اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم يطلق على الشعر ففي كل منهما سوء ادب فينبغي الاحتراز عن كل منهما قلت اطلاق النظم على الشعر ليس بالنظر الى الاصل بل بالنظر الى العارض فان حقيقته جمع اللآلي في السلك ثم استعمل في الشعر مجازا لافتقاره الى حسن ترتيب لتحصيل الوزن بخلاف اللفظ فانه حقيقة في الرمي ابتداء فكان استعماله اولى رعاية للادب واشارة الى تشبيه كلمات القرآن بالدرر ففيه استعارة لطيفة ولقائل ان يقول المشبه به لا بد ان يكون اعلى مرتبة من المشبه في وجه الشبه حتى يصح التشبيه ولا يمكن القول بهذا في هذا المقام فالاولى في تعليل العدول عن اللفظ الى النظم رعاية الادب فقط **قوله** وانما ذكر اللفظ الخ جواب سؤال بان يقال قد قلتم في ذكر النظم دون اللفظ رعاية للادب وهذا لا يتم لانه ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره فلو كان العدول من اللفظ الى النظم لما ذكرتم لم يذكروا اللفظ في تعريف الخاص وغيره لانهما من اقسام القرآن فتقرير الجواب ظاهر من الشرح وقوله مطلقا اي سواء كان من الكتاب او السنة **قوله** كذا في شرحي المنار للانوار والانوار للشيخ اكمل الدين شارح الهداية وجامع الاسرار للسكاكي شارح الهداية ايضا **قوله** ولقائل ان يقول اعتراض على ما ذكر في هذين الشرحين وحاصله ان يقول ما ذكرتم في جواب السؤال المقدر لا يتم اذ لا نسلم انه تعريف للخاص المطلق بل تعريف لخاص القرآن لان النظم هو المقسم والمقسم انما يتناول اقسامه لا غير فلم يتم توجيه العدول من اللفظ الى النظم لرعاية الادب ويمكن ان يقال التوجيه المذكور صحيح وانما ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره لان المراد منه المفردات لا المركبات فلا يصح استعمال النظم فيه بل يتعين استعمال اللفظ لشموله المفرد والمركب بخلاف النظم لاختصاصه بالمركب كما سنذكره **قوله** فالاولى ان يقال اطلاق اللفظ والنظم جائز على السواء لان كلا منهما في المكتوب في المصاحف لا المعنى القائم بذات الله تعالى يعني ذلك انما يكون باللفظ الحادث فلا فرق بين اطلاق اللفظ والنظم والحاصل ان مراد القوم بالنظم في هذا المقام هو اللفظ حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحوه لان الموضوع بها هو اللفظ دون النظم واختيارهم النظم عليه رعاية للادب نظرا الى الاصل

كما بيناه قريبًا مع ما في النظم من حسن الاستعارة والاشارة الى مناسبة الالفاظ
وتناسق المعاني بخلاف اللفظ وانّما قيدنا بهذا المقام لانّ النظم يطلق ويراد به
الشعر او المعنى المصدري او اللفظ المرتّب المعاني المتناسق الدلالات فليسا هما
على السّواء في حدّ ذاتهما فاطلاق الشارح التسوية فيه تأمل الّا ان يقال مراده
التّسوية ههنا قوله لا المعنى القائم ظاهره انه لو كان كذلك لا يصحّ اطلاق النظم على
جميع اطلاقاته عليه وانما يطلق على اللفظ الحادث المؤلف لكن ذكر في شرح العقائد
انّ الكلام النفسي يعبّر عنه بالنظم المسمّى بالقرآن المركب من الحروف والجواب انه مجاز
من باب تسمية المدلول باسم الدّالّ وانّما قال لانّ كلامنا في المكتوب الخ لانّ غرض
الاصوليين الاستدلال بالقرآن على الحكم الشرعيّ وذلك انّما يكون باللفظ الحادث
الدال على المعنى القديم دون المعنى القديم المجرّد والتحقيق انّ القرآن اسم مشترك
بين الكلام النفسي القديم وبين اللفظي الحادث المؤلف فيكون حقيقة فيهما قوله
ولم يرد به ابتداء كلام لا تعلّق له بذكر الاولى قوله بل نظم دالّ على المعنى يعني المراد
بقولهم ~~انه اسم النظم والمعنى~~ انه اسم للنظم الدال على المعنى للقطع بانّ كون القرآن
عربيًّا مكتوبًا في المصاحف منقولا صفة للفظ الدالّ على المعنى لا لمجموع اللفظ و
المعنى ومقصود المشايخ من قولهم هو اسم للنظم والمعنى جميعًا دفع التوهم الناشي
من قول ابي حنيفة بجواز القراءة بالفارسيّة في الصلوة انّ القرآن عنده اسم للمعنى
خاصة وهذا معنى قوله لكون المعنى ركنًا اصليًّا فلا يلزم غرض ابي حنيفة والمقصود
من جعله كلًّا فان قيل لا وجه لكونه ركنًا فضلًا عن كونه ركنًا اصليًّا لما عرف من
انّ معنى النظم والمعنى النظم الدالّ على المعنى فيخرج المعنى بالضرورة قلنا لما كان
المقصود من وضع اللفظ افادة المعنى كان المعنى هو المقصود واللفظ وسيلة
اليه فاعتبر كيفية اللفظ نظرًا الى الظا والمعنى نظرًا الى الحقيقة ولرجحان الحقيقة
على الظا اعتبر المعنى ركنًا اصليًّا قوله وفيه اي في قوله وهو اسم للنظم والمعنى قوله
وهو مذهب ابي حنيفة متعلق بمن يزعم لا انّه ابتداء كلام ولو قال عند ابي حنيفة
لكان اظهر فتأمل قوله فقال اي المص هذه الفاء تسمّى فاء الفصيحة لكونها تفصح
عن شرط مقدر والتقدير اذا كان كذلك وهو انّ بعضهم زعم انّ المعنى المجرد قرآن

وفيه ردّ لمن زعم له فان قيل القول بانه اسم للنظم الدال على المعنى يدفع ذلك ايضا قلنا نعم الّا انه مشعر بعدم صح

بيان فاء الفصيحة

فقال

فقال وهو اسم للنظم والمعنى اي في قول علمائنا جميعًا ردّ لذلك الّا انّ ابا حنيفة
لم يجعل النظم ركنًا لازمًا في الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى فانّ مبنى النظم على
التوسعة والحاصل انّ سقوط لزوم النظم عند ابي حنيفة رخصة اسقاط بل رخصة
ترفيه وتخيير كيف ولو كان كذلك لما جاز العمل بالعزيمة فانّ من احكام رخصة
الاسقاط ان يأثم العامل بالعزيمة كما في المسافر المتيمم ولا يشرع غسل الوجه
لسلامته عن الخلاف فتامل قوله في حق جواز الصلوة اشارة الى انّ فيما سواه
من الاحكام كوجوب اعتقاد كون النظم منزلًا وحرمة كتابة المصحف بالفارسية
وحرمة المداومة والاعتياد على القراءة بها النظم لازم كالمعنى فان قيل
على قول المتأخرين يجب سجدة التلاوة اذا تلاها بالفارسية ويحرم مسّ مصحف
كتب بالفارسية للجنب والحائض وقراءة القرآن بالفارسية عليهما فقد
جعل النظم غير لازم في ذلك ايضًا فلا يصح قول الشارح في حق الصلوة قلنا
الشارح بنى كلامه على رأي المتقدمين فانه لا نصّ عنهم في ذلك والمتأخرون
بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن الاصلي وهو المعنى قيل الخلاف في الفارسية
لا غير لانها قريبة من العربية في الفصاحة فامّا القراءة لغيرها فلا يجوز بالاتفاق
والصحيح انّ الخلاف فيما عدا العربية مطلقًا قوله والاصح انه رجع عن هذا القول
كما رواه نوح بن مريم عنه قال فخر الاسلام لانّ ما قاله مخالف كتاب الله تعالى
ظاهرًا لانه وصفه بالعربي قيل فيه نظر لانّ الرجوع ان ثبت عن ابي حنيفة
فلا حاجة الى الاستدلال وان لم يثبت فلا يفيد قوله لانه وصف المنزل بالعربي
لانه كما وصفه بذلك وصفه بكونه في زبر الاوّلين وقوله بلسان عربيّ ليس
بقاطع في تعلّقه بنزل لجواز تعلّقه بالمنذرين ولئن سلم فبالنظر اليه لا يجوز
القراءة بالفارسية وبالنظر الى قوله لفي زبر الاولين يجوز واعمال الدليلين
ولو بوجه اولى من اعمال احدهما فيحمل قوله لفي زبر الاوّلين على حالة الصلوة
لانّها حالة المناجاة والاشتغال بنظم خاص يذهب الرقّة ويحمل الاوّل
على تقدير تعلّقه بنزل على غير حالة الصلوة وايضًا قول الرجوع لم يثبت يقينًا
بل نقله واحد من العلماء وان كان هو الاصحّ فاحتيج بالضرورة الى بيان وجه

كمسح الخف ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر كذا قيل وفيه بحث لانا لا نسلم كون هذه الرخصة رخصة اسقاط صح

الّا المسح على الخف ما دام متخففا وههنا كذلك اذ لو قرئ بالعربية يجوز ويسقط الغرض بالاجماع بل هو اولى صح

كل من القول اولاً والرجوع ثانياً واما قوله لانه كما وصفه بذلك وصفه بكونه
في زبر الاولين فضعيف لانا سلمنا انه وصفه بكونه في زبر الاولين لكن لا بمعنى
كون معناه فيها لان ذكر القرآن الذي هو عبارة عن النظم الذي هو دال على
المعنى وارادة مجرد معناه خلاف الظاهر ولذلك قال صاحب الكشاف وقيل ان معانيه
فيها ثم قال وليس بظاهر بل الظاهر ان ذكره مثبت في الزبر فانه وان كان مجازاً لكنه
لشهرته كاد يلحق بالحقيقة اذ يقال فلان في دفتر الامير ولا يفهم منه الا ثبوت
ذكره فيه ومنه قوله تعالى وكل شيء فعلوه في الزبر فان الثابت فيه وان في الحفظة
ليس نفس الاعمال بل ذكرها فاضمحل بذلك ما ذكره بقوله ولئن سلم الخ **قوله**
لانه يلزم منه بطلان تعريف القرآن الخ تقريره ان الامام بعد ما لم يجعل النظم لازماً
في حق الصلوة واقام العبارة الفارسية مقامه لا يخلو اما ان يكون العبارة الفارسية
قرآناً اولا فان كان الاول بطل تعريف القرآن لان الفارسية غير مكتوبة في المصاحف
ولا منقولة عن الرسول وان كان الثاني يلزم جواز الصلوة بلا قراءة واللازم
بط والجواب انا نختار الاول واللازم انما يلزم ان لو لم يعتبر الامام الفارسية
خلفاً للنظم وليس كذلك لانه اقام العبارة الفارسية مقام النظم المكتوب
المنقول فجعل النظم مرعياً منقولا في المصاحف تقديراً وان لم يكن تحقيقاً فيدخل
الفارسية في التعريف ونختار الثاني واللازم المذكور انما يلزم ان لو تعلق
جواز الصلوة بقراءة القرآن المحدود وليس كذلك بل هو متعلق بمعناه ويحمل
قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر على وجوب رعاية المعنى بدون النظم لدليل لاح له
فان قيل يلزم في الآية الجمع بين الحقيقة والمجاز لان القرآن حقيقة في النظم العربي
المنقول مجاز في غيره اجيب بانه لم لا يجوز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز
بالقياس او دلالة النص نظراً الى ان المعتبر هو المعنى كذا ذكره بعض المحققين ولك
ان تقول الزيادة على الكتاب بالقياس لا يجوز لانها في معنى النسخ والجواب
ان الزيادة انما تلزم اذا كان اللفظ قطعياً في حد لوله وههنا ليس كذلك
لان اكثر اهل التفسير على ان المراد بالقرآن الصلوة لا معناه الظاهر والمعنى
والله اعلم اقيموا ما تيسر من الصلوة ولو سلم ان المراد ذلك فهو عام خص

منه البعض

منه البعض وهو ما دون الآية وح يكون ظنياً يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس
واجاب بعض الشراح ايضاً عن كل واحد من الشقين اما عن الاول فبان يقال
نختار ان يكون قرآناً قوله بطل التعريف قلنا بطلانه لا يضر ابا حنيفة لوجود
القرآن في زمن النبي عليه السلام مع عدم جواز الحد والتعريف بالنسبة الى ما ذهب
اليه ان يقال القرآن هو ما نزل به جبرئيل على قلب محمد عليه الصلوة والسلام ولم ينسخ
نظمه واما عن الثاني فبان يقال نختار ان لا يكون قرآناً قوله لزم جواز الصلوة
بلا قراءة قلنا جواز الصلوة لاشتماله على معنى القرآن بطريق الترجمة لا التفسير
بالحاقه بالمنصوص عليه دلالة فان وجوب القراءة باعتبار التذكير والترغيب
والمترجم مثل المنصوص بالنسبة الى اهله فيلحق به **قوله** في المتن وانما تعرف احكام
الشرع قيل كان الواجب ان يقول وما يتعلق بها لكن لما ذكر الاحكام وهي دالة
على العلل والاسباب والشروط بالالتزام اختصر الكلام تعويلا على فهم الاذكياء
قوله المتعلقة بالقرآن احترز به عن الاحكام المتعلقة بالسنة فان معرفتها لا يتوقف
على معرفة اقسامها **قوله** واحترز به اي بقوله احكام الشرع لا يقال ليس شيء
من القرآن لا يتعلق به حكم من احكام الشرع فان وجوب اعتقاد الجنسية و
جواز الصلوة وحرمة مس القرآن على الجنب والحائض من احكام الشرع وهي
متعلقة بجميع عبارات القرآن فكيف يصح الاحتراز لانا نقول هذه الاحكام
وان تعلقت بالجميع لم يثبت معرفتها بالجميع بل يثبت ببعض النصوص من الكتاب
او السنة فيصح هذا الاحتراز **قوله** والمراد بالحكم هنا المحكوم اعلم ان الحكم يطلق
في العرف على اسناد امر الى آخر اي نسبته اليه بالايجاب او السلب وفي اصطلاح
الاصوليين على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير
وفي اصطلاح المحققين من اهل المنطق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة ويسمى تصديقاً وهذا الاخير ليس مراداً هنا والظ ان المراد بالحكم
هنا المحكوم وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة والندب والكراهة
والاباحة فهو من اطلاق المصدر على المفعول كاطلاق الخلق على المخلوق و
المشروع اما بمعنى الشارع فيكون المعنى محكومات الشارع اي الآثار الثابتة

وحرمة القراءة لهم

بيان الحكم

بخطابه تعالى وبمعنى الشريعة والدين الحق فيكون المعنى محكومات الدين اى الحكم الثابتة فيه بخطاب الله تعالى ويجوز ان يكون المراد من الحكم خطاب الله تعالى والشرع بمعنى الشارع فيكون المعنى خطاب الشارع ويجوز ان يكون المراد اثبات شيء الى شيء او سلبه عنه ويوخذ الشرع بالمعنيين فيحمل المعنى اما الى قولنا انما نعرف ايجابات الشارع وسلوبه بمعرفة اقسامها واما الى قولنا انما يعرف ايجابات الدين وسلوبه التي اثبتها الله تعالى فيه وسلبها بخطابه تعالى بمعرفة اقسامهم وعلى كل تقدير هو قصر قلب فقصر فيه معرفة الاحكام الشرعية او الدين المشروع المستفاد من الكتاب العزيز على معرفة اقسام النظم والمعنى وقد ادخل الباء على المقصور عليه عملاً بالكثير الغالب **قوله** اى اقسام النظم والمعنى وذلك لان معرفة هذه الاحكام التي ثبتت بالكتاب انما هي بالكتاب وهي تنقسم الى هذه الاقسام فيكون معرفة الاحكام بمعرفة الاقسام فيجب معرفة الاقسام لتحصيل معرفة الاحكام لان الحكم فرع النصوص ولان معرفة خطاب الله تعالى على وجه يوقف منه مراده لا يمكن الا بمعرفة النظم الدال على المعنى المقصود له تعالى ولا يتم معرفة ذلك النظم والمعنى الا بمعرفة اقسامها المندرجة تحتهما اندراج الجزئيات تحت كليها لصدق كل منهما على كل قسم من اقسامهما صدقاً حملياً بهو هو لا يتم اقسامهما هذه الاقسام والمقسم عين اقسامه كما انها عينه بالضرورة فلا يتم معرفة احدهما بدون معرفة الآخر بالضرورة فيجب معرفة الاقسام لتحصيل الاحكام **قوله** على تاويل المذكور لان ذلك مفرد مع انه يشير الى الجمع وهو الاقسام فلذلك قال على تاويل المذكور ويصح مرجع اسم الاشارة ويصح ان يرجع الى الكتاب والقرآن وجرى عليه بعض الشارحين **قوله** اربعة ينبغي ان يقول الشارح اى فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع **قوله** وكل قسم منها اربعة وكلا اربعة اذا ضرب في الاربعة يبلغ ستة عشر واربعة اخرى يقابل القسم الثاني كما سيأتي فيكون المجموع عشرين **قوله** ووجه انحصاره وقيل ان المفهوم من الكلام لا يخلو من ان يكون راجعاً الى نفس النظم فقط او الى غيره والاول هو القسم الاول والثاني لا يخ من ان يكون راجعاً الى تصرف المتكلم او السامع والاول لا يخ اما ان يكون نصرفه تصرف بيان اى القائه الى السامع وهو القسم الثاني او غير ذلك وهو القسم الثالث

والثاني

والثاني هو القسم الرابع وقيل التصرف في الكلام لا يخلو اما ان يكون من المتكلم او السامع فان كان من المتكلم فلا يخلو اما ان يكون في اللفظ او في المعنى الاول اما ان يكون بحسب الوضع او الاستعمال فالاول هو القسم الاول والثاني هو القسم الثالث والا كان في المعنى فهو القسم الثاني وان كان من السامع فهو القسم الرابع فتامل **قوله** وجه الشيء طريقه الخ الوجه يطلق على الجهة قال الله تعالى فثم وجه الله وعلى الطريق يقال ما وجه هذا الامر اي ما طريقه **قوله** لكنه ليس بمناسب للمقام اذ لا معنى لقوله طريق النظم الخ قلت بل له معنى لان معناه في طريق النظم التي يتوصل بها الى معرفة صيغة ولغة ولا شك في صحة هذا وقيل المراد من الوجوه الاقسام اي في اقسام النظم وهو صحيح وما ذكره الشارح ايضاً صحيح لكنه لا يخص معنى الوجه فيه والظاهر ان يفسر الوجوه في جميع التقسيمات بالجهات والاعتبارات ويراد بها الاقسام الحاصلة بتلك الاعتبارات **قوله** صيغة ولغة اي من حيث الصيغة واللغة قيل هما مترادفان والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع ولا قرب ما قال بعض المحققين ان الصيغة واللغة عبارة عن الوضع فان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقدم بعض الحروف على بعض واللغة اللفظ الموضوع والمراد بها ههنا مادة اللفظ وجوهر حروفه فقط بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى المعنى فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ واعلم ان الصيغة والهيئة والصورة الفاظ مترادفة معناها واحد وهي الهيئة الحاصلة للحروف باعتبار تقديمها وتاخيرها وحركاتها وسكناتها وهي صورة الكلمة فان قلت ما فائدة ذكر الصيغة واللغة بدل الوضع الذي هو اخصر من ذلك قلت بيان ذلك موقوف على مقدمة وهي ان الوضع نوعان شخصي وهو تعيين اللفظ المعين بازاء المعنى المعين ونوعي وهو قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له كالحكم بان كل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام او بالاضافة فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بل اكثر الحقائق من هذا القبيل

الصيغة والهيئة

كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال وسائر المشتقات والمركبات ونحو ذلك مما يكون دلالته على المعنى بالهيئة وقد تكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ وضع لمعنى فهو عند القرينة المانعة عن ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين ومثله المجاز لمجاوزته المعنى الاصلي وهذا معنى قولهم المجاز موضوع بالنوع اذا تقرر هذا فنقول الوضع عند الاطلاق لا يراد به الثالث لقصوره بالنسبة الى الاولين فكان مظنة ان يتوهم عدم ارادة الثاني ايضا لو ذكر الوضع لقصوره بالنسبة الى الاول فترك دفعا للايهام وانما قدم الهيئة على المادة مع تأخرها في الوجود لما عرفت من ان اكثر الحقايق دالة على المعنى بالهيئة سيما الامر والنهي اللذان عليهما يدار الاحكام الشرعية فلو ذكر الوضع لم يحصل هذه الفائدة اللطيفة **قوله** معناه في وجوه النظم اي في وجوه دلالات النظم قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده كقولهم نام فاحتلم وان كان الاحتلام عند الاطلاق يدل على النوم والانزال جميعا لان النوم لما انضم اليه كانت دلالته على الانزال لا غير **قوله** وهو من قبيل التعميم بعد التخصيص وذلك لان الصيغة هي الهيئة واللغة هي المادة والهيئة في نفس الامر **قوله** لشدة الخ يعني فائدة التعميم بعد التخصيص الاشارة الى زيادة اهتمام المتكلم بالمخصوص **قوله** فان التفرقة بين رجل ورجل تثبت بالصيغة لا بالمادة فان رجلا يدل بمادته على ذكر من بني آدم جاوز حد البلوغ وبهيئته على التنكير والوحدة وكذا رجل يفهم منه الذكورية ومجاوزة حد البلوغ بمادته والعموم والتنكير بهيئته فلما كان للعموم والخصوص زيادة تعلق بالصيغة خصها بالذكر ثم عمم الكلام بذكر اللغة الشاملة لهما **قوله** والصلوة والزكوة ونحوهما لم يخرج من الاقسام المذكورة هذا جواب عن قول السائل وكان ينبغي ان يقول في وجوه النظم وضعا لغة وشرعا ليدخل فيه مثل الصلوة والزكوة ونحوهما وحاصله ان هذا غير محتاج اليه لان ذلك قد اندرج في كلام الشيخ لانهما من حيث الصيغة واللغة لم تخرج عن الاقسام المذكورة واستعمالهما في المعاني الشرعية مجاز بالنسبة الى وضع اللغة كما نص عليه فخر الاسلام وغيره والمجاز خارج عن هذا القسم داخل في قسم الاستعمال وان اعتبر

المجاز موضوع بالنوع ١٣٧

اي بيان

استعمال الشرع اياها في معانيها بمنزلة وضع آخر ابتدائي حتى صارت حقايقها اللغوية مهجورة كانت دلالتها على تلك المعاني حقيقيا ايضا لانها حينئذ تدل بصيغتها على تلك المعاني بالوضع كما كانت تدل على المعاني اللغوية بالوضع فكانت مندرجة في قوله صيغة ودلالتها اللغوية حينئذ مجاز بالنسبة الى الشرع اذ هي لا تدل بصيغتها على المعاني اللغوية الا بقرينة فتبين انه لا حاجة الى قوله وضعا لان الصيغة واللغة عبارة عن الوضع ولا شرعا لان الصلوة ونحوها داخلة في الاقسام المذكورة من حيث الصيغة واللغة **قوله** في المتن النظم اربعة الخ قيل هذا القسم غير منحصر في الاربعة فان المطلق والمقيد غير هذه الاربعة وكذا المعرفة والنكرة واجيب بانها داخلة فيها فان المطلق اما خاص واما عام واما مشترك وكذا البواقي وانما يكون غير منحصر ان لو وجد مطلق او مقيد خارجا عن هذه الاقسام ولم يوجد **قوله** لان اللفظ اما ان يدل الخ ذكر المصنف في وجه انحصاره ان اللفظ ان وضع لمعنى واحد فخاص او لاكثر فان شمل الكل فعام والا فمشترك ان لم يترجح احد معانيها وان ترجح فماول انتهى وفيه شيء فان الترجيح وعدمه انما يكون بعد الاستعمال والكلام قبله على انه يلزم ان لا يسمى العين مثلا مشتركا قبل الاستعمال وذلك فاسد قيل والاولى ان يقال اللفظ اما ان يكون موضوعا للمعنى وضعا متعددا اولا والاول هو المشترك والثاني ان كان موضوعا للاشياء المتحدة في الحقيقة فعام والا فخاص هذا وفي جعل الماول من هذا القسم نظر لانه في بيان دلالة اللفظ نفسه على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر والماول ليس كذلك فلا يستقيم جعله من هذا القسم وان كان الحكم بعد التاويل مضافا الى الصيغة كما لا يستقيم جعل الظاهر والنص والحقيقة والمجاز منه وان كان الحكم ثابتا بالنظم لانضمام معنى آخر اليها وهو التركيب والاستعمال فان قلت اذا لم يكن الماول داخلا في اقسام الصيغة واللغة ولم يجز ان يكون خارجا من اقسام الكتاب لوجوده فيه ففي اي قسم يدخل قلت الاولى ان يكون داخلا في اقسام البيان كالمفسر لان التاويل بيان المراد كالتفسير الا انه بدليل ظني وذلك لا يقدح في البيان فان خبر الاشياء والسنة وخبر القعدة بيان للزبور والصلوة وهما ظنيان وامثاله كثيرة **قوله** في المتن والثاني في وجوه البيان بذلك النظم

او هي اي وجوه

القسم الذي مرّ بيانه كان في تقسيم النظم نفسه بحسب توحّد المعنى وتكثّره وهذا القسم
في تقسيمه بعد التركيب بحسب ظهور المعنى للسامع وتفاوت درجاته لان المراد من البيان
هنا اظهار المتكلم المعنى للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب قيل قوله بذلك النظم
اشارة الى الخاص والعام دون المشترك لان البيان لا يحصل بالمشترك ولا يظهر
المراد به للسامع واليه اشير في بعض مصنفات الشيخ الامام فخر الاسلام لكن الاضداد
المقابلة لهذا القسم لو جعلت من اقسام البيان كما سنبيّنه يكون الاسم الاشارة
راجعًا الى الجميع قيل الصواب ان يقال في وجوه ما به البيان اذ هذه الاربعة
ما به البيان لا البيان واجيب بان البيان اسم لنفس البيان الواضح عندهم
فان المعنى يتضح عند السامع به فكان هو الحقيق للمراد فيطلق اسم البيان عليه كيف
وقد سمّى الله تعالى القرآن بيانًا بقوله عز وجل وهذا بيان للناس وانزلنا عليك
الكتاب تبيانًا لكل شيء ولهذا شواهد كثيرة من الكتاب والسنة ولكن سلّمنا
ان هذه الاربعة ما به البيان لا البيان لكن يجوز اطلاق البيان عليها بطريق
المجاز لما ذكرنا فيكون صوابا خصوصا عند عدم اشتباه المراد قوله ولهذه الاربعة
اربعة تقابلها انما خص هذا القسم ببيان ما يقابله في قسم على حدة دون غيره
لان بيان المقابل لتوضيح المعنى فان معرفة الشيء تتأكد بذكر مقابله ويستفيد
به زيادة وضوح كما يقال وبضدها تتبين الاشياء وهذا القسم لا يخالف بعضه بعضًا
لان الكل على الظهور ولكن بعضه فوق بعض ومحال ان يضاد الظاهر من حيث
انه ظاهر فاحتاج الى بيان ما يقابله في قسم آخر على حدة بخلاف الاقسام الاخر
لان العام يقابل الخاص والماوّل يقابل المشترك من وجه وكذا المجاز يقابل
الحقيقة والصريح يقابل الكناية وكذا العبارة يقابل الاشارة والدلالة والاقتضاء
فلا حاجة فيها الى بيان المقابل في قسم آخر وسنذكر ان هذا التقابل من هذه
الاقسام قوله لزم ان يقال اقسام النظم والمعنى خمسة اي يجعل القسم المقابل قسمًا
آخر خارجا عن هذا القسم فتكون الاقسام خمسة وقد ذكرها اربعة قوله واجيب بانها
داخلة لان بيان المتكلم قد يكون ظاهرًا وقد يكون خفيًا فكان هذا تقسيمًا للنظم باعتبار ظهور
المراد للسامع وخفائه فما يتعلق بالظهور اربعة وما يتعلق بالخفاء اربعة قوله

قيل لحصول / يدل صح

ظاهرًا وقد يكون صح

فيكون

فيكون ذكرها تبعا فيه نظر لان القول بالتبعية ينافي القول بالدخول لان التابع
غير المتبوع قيل الواو في قوله وهي اربعة كما بينّا لها اربعة اضداد من هذا القسم
يقابلها فيفهم منه ظاهرًا انها اربعة اخرى منه اي من القسم الثاني فيرجع الحاصل
الى انها ثمانية لكن لم يقل ثمانية لئلا يكون جامعًا بين الاربعتين في لفظ واحد
مبالغة في رعاية التضاد واجيب بان جعل هذه الواو للحال غير مستقيم لان العامل
في الحال وذي الحال شيء واحد ويشترط ان يكون العامل فعلًا او ما يشبهه او معنى
وههنا العامل في وهي اربعة عامل معنوي وهو لا يصلح ان يكون عاملًا في الحال
بوجه ولان الحال قيد لذي الحال وكما بيّنا لا يصلح قيد الاربعة اذ كونها اربعة
ثابت بدون ذكر هذا القيد ورعاية التضاد ليست بواجبة فان المتضادين
قد يتفقان في امر عام كالسواد والبياض يتفقان في اللونية وهاتان الاربعتان
متفقتان في البيانية وفي انها اقسام فلم لا يقال انها ثمانية مع ان المتكلم به
لا يؤثر في رفع التضاد ولا يوجب نقصًا فيه ولا خللًا في رعايته بل فيه رعاية
مع رعاية التبيين والتفهيم ومحافظة الارشاد والتعليم هذا قال بعض الشراح
وفي جعل هذا القسم المقابل من قسم البيان نظر لان البيان هو الاظهار وازالة
الخفاء على ما عرف فلا يتناول هذا القسم المقابل من قسم البيان نظرا لان البيان
هو الاظهار واخذ الشيء لا يتناول ما ينافيه فلا يكون هذه الاقسام من قبيل البيان
فلا يحتاج ان يقول وهي ثمانية قوله والثالث اي باعتبار اصل التقسيم والا فهو
رابع بالنظر الى الاضداد قوله في وجوه اي في طرق استعمال النظم في باب البيان
اي بيان الحكم قيل الصواب ان يقال في وجوه النظم بحسب الاستعمال لان النظم
ينقسم الى هذه الاقسام لا الى الاستعمال والفرق بين هذا القسم والقسم الثاني
ان القسم الثاني في نفس البيان وهذا القسم في كيفية استعمال الالفاظ في باب البيان
وهو يشمل القسم الاول والثاني لان الاول خاص بالمفردات والثاني بالمركبات
وهذا القسم يجري فيهما قوله والا اي وان لم يستعمل في موضوعه فهو المجاز فيه نظر
لان اللفظ اذا لم يكن مستعملًا في موضوعه لا يلزم ان يكون مجازًا لجواز ان لا يكون
مستعملًا اصلًا واللفظ قبل الاستعمال لا يسمى مجازًا كما لا يسمى حقيقة وان يكون

غاية

والقسم الثالث في وجوه البيان
بذلك النظم وهي اربعة صح

غلطا وان يكون كناية لان اللفظ ما استعمل في غير موضوعه لا لعلاقة والكناية
استعمل في غير موضوعه من غير قرينة فيصدق على كل منهما انه استعمال اللفظ في غير
موضوعه مع انه ليس بمجاز كما انه ليس بحقيقة فمن اين يتحقق المجاز عند عدم
استعمال اللفظ في موضوعه فالاولى ان يقال لان اللفظ اما ان يكون مستعملا فيما وضع له
او في غير ما وضع له بقرينة فالاول الحقيقة والثاني المجاز وكل منهما اما ان يكون
ظاهر المراد بحسب كثرة الاستعمال اولا فالاول الصريح والثاني الكناية قوله قدم اقسام
النظم وهي القسم الاول والثاني والثالث لان اللفظ مقدم على المعنى اي لان التصرف
في اللفظ الموضوع للمعنى مقدم على التصرف في المعنى طبعا لان المعنى انما يستفاد منه
فيقدم وضعا ولذا قدم المفرد على المركب قوله والرابع في معرفة وجوه الوقوف الخ
اي في الطرق التي بها يقف المجتهد على الاحكام الشرعية وهذا القسم ايضا متعلق
بالمركبات لان عبارة النص ما سيق الكلام له والاشارة ما ثبت بنظم الكلام الخ
والكلام يقتضي التركيب ولما كان هذا القسم مستفادا من الاقسام المتقدمة اخره
عنها قيل الاقسام المتقدمة اقسام النظم وهذا قسم المعنى بدليل ان الشيخ ذكر النظم
في الاقسام المتقدمة فقال في وجوه النظم في وجوه البيان بذلك النظم في استعمال
ذلك النظم فيتعين هذا القسم للمعنى وكون الدلالة والاقتضاء من اقسام المعنى ظاهر
وكذا كون الاشارة والعبارة لان العبارة وان كانت نظما الا ان نظر المستدل
الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما يثبت بالمعنى دون النظم نفسه الا ان المعنى لما كان
مفهوما من النظم سمي الاستدلال به استدلالا بالعبارة وهذا في الحقيقة استدلال
بالمعنى الثابت بالعبارة فصح ان يكون من اقسام المعنى بهذا الطريق قوله الاستدلال
الخ الاستدلال انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار وقيل بالعكس
وهو المراد ههنا لان المجتهد ينتقل من الدليل الذي هو المؤثر الى المدلول الذي
هو الاثر وفي العبارة تسامح لان الاستدلال صفة المستدل وليس من اقسام
الكتاب لكن لما لم تتحقق الاقسام بدونه عد منه تسامحا قوله لان مفهومه الخ ظاهره
هذا ان العبارة والاشارة والاقتضاء من اقسام النظم والدلالة من قسم المعنى
وهو مناف لما قال قبل قدم اقسام النظم الخ تريد على ان هذا القسم كله خاص بالمعنى

كما قاله

كما قاله غيره من شراح الاصول وجعل بعض العبارة والاشارة راجعين الى النظم
والدلالة والاقتضاء راجعين الى المعنى قوله والاولى ان يتمسك فيه الخ اي الاولى
ان يضرب عن مثل هذه التكلفات والتقسيمات صفحا لان بعض هذه الاعتراضات
غير تام يظهر بادني تامل فيتمسك فيه بالاستقراء التام الذي هو
حجة قطعا لان الكتاب محصور يمكن ضبط افراده وكلما امكن ضبط افراده كان
الاستقراء فيه حجة قطعية لا يقال الاستقراء لا يفيد اليقين لانا نقول يفيد اذا
كان تاما قوله قيل في قوله معرفة تسامح الخ حاصله ان معرفة وجوه الوقوف من اقسام
الكتاب تساهلا لان معرفتها ليست من اقسام الكتاب لكن لما لم تتحقق هذه الاقسام
بدون المعرفة والوقوف على معانيها عدت معرفة وجوه الوقوف من اقسام الكتاب
تسامحا قوله ويمكن ان يكون معرفة مصدرا بمعنى المفعول قلت خلاف الظاهر فان قيل
قسم الله تعالى الكتاب قسمين محكما ومتشابها بقوله هو الذي انزل عليك الكتاب الآية
فتكون هذه التقسيمات مخالفة لظاهر الكتاب اجيب بان هذه الاقسام موجودة
فيه فلا بد من قبولها وبانه اصطلاحات متناسبة وضعت لتميز لفظ من لفظ آخر بحسب
تفاوت الالفاظ في اثبات الاحكام ولا منافاة بينهما على ان النص لا يقتضي الحصر على القسمين
لعدم ما يفيد ذلك اذ ليس فيه شيء من طرق الحصر الا يرى انه لو عطف عليه وآيات اخر
مفسرات وآيات اخر مجملات لاستقام ولو اقتضى الكلام الاول الحصر على القسمين
لم يستقم العطف عليه كما لو قيل منه آيات محكمات والباقي متشابهات وانما خص القسمين
بالذكر لانهما في اعلى درجة الظهور والخفاء قوله بل انما هي اعتبارات عقلية اذ
ليس للقرآن قسم يشتمل على الخاص والعام والمشترك والمأول وقسم آخر يشتمل
على الحقيقة والمجاز والصريح والكناية بل جميع القرآن ينقسم الى الخاص والعام و
المشترك والمأول باعتبار ثم جميعه ينقسم الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم و
ما يقابلها باعتبار آخر فلا جرم ان يكون لفظ واحد خاصا وظاهرا وخفيا
وحقيقة وعبارة مثلا بالنسبة الى حكم واحد ولا يجوز ان يكون عاما وخاصا
وظاهرا وخفيا وحقيقة ومجازا بالنسبة الى حكم واحد على انه لو جعل الجميع اقساما
متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما في اقسام التقسيم الاول

فيه

وذكر بعض المحققين ان الاقسام في الحقيقة تبلغ سبعمائة وثمانية وستين قسمًا وذكر
بيان ذلك وما هي الا باعتبارات والحيثيات وليست اقسامًا حقيقية لان قسيم الشيء حقيقة
ما لا يجتمع مع ذلك الشيء وهذه الاقسام يجتمع بعضها مع بعض وبعضها لا يجتمع كالخاص
مع العام قوله وهلم جرًا قال في القاموس هلم اي تعال مركبة من هاء التنبيه ولم اي
ضم نفسك الينا والمستعمل استعمال البسيط يستوي فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث
عند الحجازيين انتهى والمعنى هنا جر هذه التقسيمات بهذه الاعتبارات جرًا قوله
وقس عليه ساير الاقسام اي العام مأخوذ من قولهم مطر عام اذا شمل الامكنة
والحقيقة فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت او بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا
اذا اثبته والمجاز من جاز المكان يجوزه اذا تعداه وقس باقي الاقسام قوله كتقديم المحكم
على المفسر وكتقديم المفسر على النص والنص على الظاهر قوله لغويًا كان او شرعيًا اي سواء
كان المفهوم من العبارات حقايقها اللغوية او جد وجودها في اصطلاح الاصوليين
قوله وليس كذلك اي لعدم اشتراك مورد التقسيم فيه اذ لا يحكم على مأخذ الاشتقاق
مثلا بانه خاص او عام لان الاشتقاق ومعرفة الراجح من المرجوح وكون الحكم قطعيًا
او ظنيًا ليس من اقسام القرآن في شيء بل انما يعرف من خارج قوله والحق ان اطلاق
الاقسام الاربعة ايضا مجاز لا حاجة الى هذا لانه ذكر قبل هذه الاقسام اعتبارات
عقلية لا وجود لها في الخارج وانما الكلام هنا في قوله قسم خامس فانه ليس من اقسام
القرآن لعدم اشتراك مورد القسمة وصدقه عليها وهو النظم والمعنى بخلاف الاقسام
الاربعة فانها وان كانت تقسيمات لكن مورد التقسيم مشترك بينها وصادق
عليها ففرق ما بين هذا القسم والاقسام الاربعة فان التجوز فيه اكثر من التجوز
فيها قوله الخاص هو في اللغة المنفرد من قولهم اختص فلان بكذا اي انفرد وفلان
خاص اي منفرد به وخاصة الناس اهل العلم قوله وهو كالجنس وباقي القيود
كالفصل لان الجنس والفصل انما يستعملان في الحقايق الموجودة كالحيوان والانسان
ومفهوم الخاص مفهوم اصطلاحي غير متوصل في الوجود فان قلت اللفظ جنس
بعيد لاطلاقه على المهمل والمستعمل والقول جنس قريب لاختصاصه بالمستعمل وذكر
الاجناس البعيدة في الحدود معيب عند اهل النظر قلت انما لم يؤخذ القول جنسًا

وان كان

وان كان قريبًا لما شاع من استعماله في الرأي والاعتقاد حتى صار كانه حقيقة عرفية
فيه واللفظ ليس كذلك لانه خاص بما يخرج من الفم قبل خروجه باللفظ الدال والاولى وفيه
نظر لان ذكر الجنس في الحد انما يكون لبيان اصل الذات وتعيين الماهية لا للاحتراز
عن شيء فان الاجناس اصول الماهيات ومتمماتها والاحتراز انما يناسب بعد تعيين الذات
وقد يجاب بانه انما لا يحترز بالجنس اذا كان اعم من الفصل مطلقًا كالحيوان والناطق
في تعريف الانسان واما اذا كان بينه وبين الفصل عموم وخصوص من وجه فيحترز
الاحتراز به وهو ههنا كذلك لان الموضوع للمعنى قد يكون لفظًا وقد لا يكون
واللفظ قد يكون موضوعًا وقد لا يكون وتحقيقه ان الجنس ح يكون له جهتان
فبالنظر الى عمومه يفيد اصل الذات كما هو وظيفة الاجناس وبالنظر الى خصوصه
يفيد الاحتراز كما هو شأن الفصول والحاصل ان كلا من الجنس والفصل هنا
شامل من حيث عمومه ومخرج من حيث خصوصه وقد حققنا ذلك في حاشية المتوسط
قوله والمستعمل اراد بها الالفاظ الدالة بالوضع قوله وما يكون دلالته بالطبع
كاخ بفتح الهمزة والخاء المعجمة الدال على الوجع واح بفتح الهمزة او ضمها والحاء
المهملة الدال على وجع في الصدر فان طبع اللافظ يقتضي التلفظ به عند عروض
ذلك المعنى له وبهذا الاقتضاء صار هذا اللفظ دالًا على ذلك المعنى اعني الوجع فيكون
الدلالة منسوبة الى الطبع ايضًا قوله وبالعقل كاللفظ المسموع من وراء الجدار فانه
يدل على وجود لافظه عقلًا فان السموع من الشاهد يعلم وجود لافظه بمشاهدته
لا بدلالة اللفظ اما المسموع من وراء الجدار فلا يعلم وجود لافظه الا بدلالة اللفظ
عليه عقلًا واعلم ان الدلالة المعتبرة عند المنطقيين الكلية واما اذا فهم من اللفظ
معنى في بعض الاوقات بواسطة قرينة فلا يحكمون بان ذلك اللفظ دال على ذلك
المعنى بخلاف اهل الاصول والعربية قوله وضع الوضع تخصيص شيء بآخر ليفهم الثاني
عند اطلاق الاول او احساسه وقيل هو جعل اللفظ دليلًا على معنى من المعاني والاول
تعريف للوضع العام وهذا تعريف للوضع الخاص وقد وضحنا ذلك في حاشية
المتوسط وهو اما لغوي او شرعي او عرفي او اصطلاحي وكيفما دل على المدلول لا انه
يكون اخص اذ كل موضوع دال ولا عكس فلو قال دال لا احتاج الى قوله بالوضع

الفصول

بحث الاحتراز بالجنس ١٧

الدال

هلم جرا

معنى الحقيقة والمجاز

بحث الخاص

قوله لمعنى المعنى مصدر ميمي من العناية ويمكن ان يعتبر اسم مفعول مخفف معنى اى المقصود وان يعتبر اسم مكان بمعنى المقصد من عنى يعني اذا قصد واياً ما كان فهو لا يطلق على الصورة الذهنية من حيث هي هي بل من حيث انها تقصد باللفظ وذلك انما يكون بالوضع لان الدلالة اللفظية العقلية او الطبعية ليست معتبرة في العلوم كما تقرر في محله فالمعاني هي الصور الذهنية من حيث وضع بازائها الالفاظ وقد يكتفى باطلاق المعنى على الصورة الذهنية بمجرد صلاحيتها لان يقصد باللفظ سواء كان وضع لها الالفاظ ام لا ولا مناسبة له بهذا المقام والمفهوم اعم من المعنى على الاول ومرادف له على الثاني والمراد بالمعنى هيهنا مدلول اللفظ الوضعي سواء كان جوهراً او عرضاً قوله خرج به ينبغي ان يقول وهو كالفصل خرج به ما لم يكن دلالته بالوضع وهو المهملات وما يكون بالطبع والعقل وانما قيد ما سلب الدلالة عن المهمل بالوضع ولم نكتف بعدم الدلالة لان اللفظ المهمل كالمحرف الذي يتخاطب به العامة ودينر قد يدل على المعنى المحرف عنه بالقرائن وقد يدل على من قام به هذا اللفظ حتى اذا كان اللفظ به وراء جدار والاتان دلالتهما على هذين ليست بالوضع فسلب الدلالة عن المهمل مطلقاً كما جرى عليه بعضهم ممنوع قوله والمشترك ايضاً اى خرج بقوله لمعنى واحد المشترك فانه موضوع لمعنيين او اكثر على سبيل البدل فلا حاجة الى ذكر ايضاً فان قيد الوضع خرج به ما لا يكون له دلالة بالوضع وقوله لمعنى خرج به المشترك فهما قيدان يحترز بكل منهما على حدة لا قيد واحد يحترز به عن شيئين وكان الاولى ان يقول وضع هو كالفصل الاول خرج به ما لا يكون دلالته بالوضع ولمعنى واحد كالفصل الثاني خرج به المشترك الخ فان قلت لا يلزم مما قاله في العبارة انهما قيد واحد بل هما قيدان احترز بهما عما ذكرته قلت مسلم لو لم يذكر ايضاً لكن بذكرها يحتمل جعلهما قيداً واحداً فعدم ذكرها كان اولى قوله قيل لا حاجة الى الاحتراز عنه اى عن المجمل بقوله معلوم لان هذا التقسيم بالنظر الى نفس الوضع لا بحسب السامع والقائل والمجمل كالرتبوا معلوم المعنى للواضع عند الوضع وان تعدد لان الوضع تعيين اللفظ بازاء المعنى ومحال ان يضع الواضع لفظاً بازاء معنى ولا يعلم ذلك المعنى وكذا السامع بعد العلم بالوضع وتعدده نعم مراد اللافظ من اللفظ عند الاطلاق قد يكون

عليهم

يضع بيان

غير معلوم

غير معلوم له ما لم تنضم اليه قرينة تكشف بين ارادة المعنى ودلالة اللفظ عليه بدون تعيين وانما سمي اللفظ خاصاً بالاعتبار الثاني دون الاول فالمجمل في اصل وضعه لا يخرج عن هذه الاقسام ولكنه احترز عنه نظراً الى الظاهر وانما جعل من القسم الثاني لاحتياجه الى البيان قوله وقيل احترز انه الخ اى بمعلوم عن المشترك فيكون المشترك داخلاً تحت الموضوع لمعنى ولم يخرج به الا المهمل ومعلوم هو المخرج للمشترك فانه موضوع لمعنى من المعاني المختلفة على سبيل الابهام على رأي فيكون مبهماً من حيث الذات والخاص لا يكون مبهماً من حيث الذات قوله والمراد منه اى من كون الخاص معلوماً هذا دفع لسؤال يرد على قوله معلوم وتقريره ان يقال يرد على القيد الثالث قوله تعالى فتحرير رقبة لان الرقبة عندكم خاص مع انها مبهمة وتقرير الدفع ان يقال مطلق الابهام لا ينافي الخاص وانما ينافيه الابهام في الذات وهو هيهنا معدوم لان الرقبة اسم لذات مرفوقة ولا ابهام فيها من هذا الوجه وان احتملت الابهام من حيث الصفات في الواقع والابهام في الصفات لا يقدح لانه بحسب العارض لان الذات في الخارج لا تخلو عن وصف كالكفر والايمان والصغر والكبر الى غير ذلك ومثله لا يكون قادحاً كما في رجل بخلاف المأول فانه ابهام من حيث الذات لان ذاته غير معلوم لنا قطعاً قوله صفة لمعنى يجوز ان يكون حالاً منه او من ضمير المستتر في معلوم قوله اى على ان يكون الخ هذا بيان المراد بالانفراد وبه يندفع ما قيل ان اراد بالانفراد ان لا يكون موضوعاً لمعنى آخر فالعام كرجال ومسلمين ايضاً كذلك لان معناه معلوم وهو موضوع له فقط وان اريد ان لا يكون في معناه كثرة فيلزم ان لا يكون شيء من اسماء الاعداد كالثلثة والاربعة الى غير النهاية خاصاً وهو خلاف الاجماع توضيحه ان معنى الثلثة لا يوجد في الافراد كما لا يوجد معنى الزيدية في اجزاء زيد من اليد والرجل ونحوهما فكان هذا التكثير من ضرورة الوجود فلا يعتبر بخلاف معنى الرجولية فانه يوجد بكماله في كل فرد من افراد الرجال وتقرير الدفع ان المراد بالانفراد ان يكون اللفظ متناولاً لمعنى واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له في الخارج افراد اولم يكن والمسلمون ونحوه موضوع لمعنى لكن لا على الانفراد فان افراده منظورة للواضع في الوضع فلا يكون خاصاً والثلثة ونحوه موضوع لمعنى واحد على الانفراد لانها

وضعت لنفس هذا العدد وهو الثلثة من غير نظر الى شيء آخر وتركبه من الافراد لا يقدح
في خصوصه ولا يوجب كثرة فيه لانه بمنزلة كثرة اجزاء زيد وتركبه منها فكان التكثير
باعتبار الافراد زائداً على الوجود فيعتبر ويمنع الخصوص قوله خاص موضوع لمعنى واحد
شامل للافراد هذا مخالف لتعريف المص العام بما يتناول افراداً متفقة الحدود
على سبيل الشمول لانه يفضي الى عموم المعنى وفيه كلام على ما سيجيء فتأمل والحاصل
ان اللفظ الموضوع لمعنى واحد تحته افراد ان قطع النظر عنها حالة الوضع فهو الخاص
وان التفت اليها حالة الوضع وتعلقت الاحكام بها فهو العام قوله مستنكرة
في التعريف اي واقعة في غير موقعها لانها لاحاطة الافراد والتعريف للحقيقة ولهذا *كلمة كل مستنكرة في التعريف*
كان من شرط الحد ان يصح اطلاقه على كل فرد من افراد المحدود لوجود الحقيقة فيه فانك
اذا قلت الانسان حيوان ناطق يصدق هذا الحد على كل فرد من افراد الانسان فاذا
قلت الانسان كل حيوان ناطق لا يستقيم الحمل على زيد مثلاً فانه ليس كل حيوان ناطق
فيكون ذكرها في التعريف مفضياً الى عدم اندراج شيء من افراد المحدود في الحد
واجيب بان الفقهاء لم يلتفتوا الى اصطلاحات اهل المنطق في الحدود وذكروا تعريفات
في تصانيفهم يوقف بها على المراد ومعنى اللفظ كما هو اللائق بالفقه ولذا لم يبالوا بذكرها
في التعريف اذا انضبط يحصل ببيان الافراد كما يحصل ببيان الحقيقة والحاصل ان ذكرها
في تعريف الاشياء بحسب الحقيقة في نفس الامر مستنكر واما في تعريف الاشياء بحسب
الامور الاصطلاحية المطلوب فيها التطبيق على الافراد فغير مستنكر قال بعض الشراح
بل الجواب الصحيح ان يقال لا نم ان هذا التعريف لبيان الحقيقة لعدم الجنس والفصل
القريبين بل للامتياز عما عداه وذلك غير مناف للتعريف قوله وهو اما ان يكون خصوص
الجنس الخ وهذا لان معنى الانسان واحد وهو الحيوان الناطق وكذا معنى الرجل
واحد وهو انسان ذكر جاوز حد الصغر وكذا معنى زيد واحد وهو
الذات المشخصة فاستوت الثلاثة في ان لكل واحد معنى واحداً وكون الاولين
ذا افراد لا ينافي وحدتهما لانها غير منظور اليها فصار الانسان والرجل كزيد
لكن خصوص الجنس يحقق الانواع وخصوص النوع يحقق الافراد وخصوص العين
لا يحقق غير معناه قوله جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين في احكام الشرع

جنساً كالانسان فانه جنس كلي يتناول افراداً مختلفة وكذا النوع يتناول افراداً
متفقة الا ان المعتبر في اصطلاح الفقهاء الاختلاف بحسب المقاصد والاحكام و
كذا الاتفاق بحسبها وفي اصطلاح اهل المنطق بحسب الحقيقة ولهذا كان الانسان
جنساً عند اهل الشرع لتناوله الرجل والمرأة فانهما نوعان مختلفان بحسب الاغراض
والاحكام وان اتحدا حقيقة الا ترى ان الرجل يصلح للامامة الكبرى والصغرى
والشهادة في الحدود والقضاء فيها دون المرأة وصار الرجل نوعاً لاتفاق
افراده في ذلك مع ان الانسان نوع من الانواع عند المنطقيين والرجل صنف قوله
حتى من اشترى عبداً وظهر انه امة لم ينعقد البيع تنبيهاً على تفاوت الحكم بين الرجل
والمرأة اذ لو لم يتفاوت الحكم بينهما لانعقد البيع ثم هذا الفرع مبني على اصل
وهو ان الاشارة والتسمية اذا اجتمعتا والمشار اليه من جنس المسمى
يتعلق الحكم بالمشار اليه وان كان بخلاف جنسه يتعلق بالمسمى كما لو اشترى فصاً
على انه ياقوت احمر فاذا هو اخضر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه *نظراً الى الجنس التفاوت بينهما في المقاصد والاحكام فقالوا لو اشترى عبداً فظهر انه امة لا ينعقد البيع صح*
زجاج لا ينعقد لعدم المسمى والذكر والانثى جنسان فيتعلق الحكم بالمسمى وهو
معدوم فلا يعتبر تصحيح الكلام في المعدوم واعلم ان الفقهاء حكموا تارة على
الرجل والمرأة باختلاف الجنس مع ان اختلاف النوع لا يمنع لانعقاده وحكموا
تارة بكونهما نوعي الانسان نظراً الى اشتراكهما في الانسانية واختلافهما في الذكورة
والانوثة فتعريف الجنس بما ذكره الشارح ليس كلياً دائماً فتأمل قوله كالمجنون وغيره
اي المعتوه والمغفل قوله العين اولى بهذا الاسم من غيره يعني خاص العين اولى باسم
الخاص من خاص الجنس والنوع لعدم احتمال الشركة فيه فان معناه الواحد *الكلي والجزئي*
المعلوم الذي لا يشمل غير فرد واحد لانه جزئي حقيقي فكان الواجب تقديمه
لانه هو الحقيقة فرداً قوله انما قدم الكلي لانه جزء الجزئي اعلم ان الكلي جزء للجزئي
غالباً كالانسان فانه جزء للانسان والجزئي كل الكلي وذلك لان الجزئي عبارة *فانه جزء لزيد و كالحيوان صح*
عن الكلي مع شيء آخر فان زيداً له جزآن الانسانية والتشخص فيكون الانسان
جزءاً لزيد وزيد كلاً له لان كلية الشيء بالنسبة الى كله وجزئيته بالنسبة
الى جزئه سواء كان ذلك الجزء حقيقياً كزيد او اضافياً كالانسان فانه جزئي

للحيوان والحيوان جزء له وكل لتركب الانسان من الحيوان والناطق وآمّا قلنا غالباً
لانّ بعض الكليات ليس جزء الجزئيات كالخاصة ثم حكم الشيء الاثر الثابت او له
مثلاً اذا قلت حكم الصلوة سقوط الواجب عن ذمة المكلفين بالاداء في الدنيا و
حصول الثواب في الآخرة فمعناه الاثر الذي يترتب على اداء الصلوة هذا قوله
الموانع الصارفة اي القرائن الصارفة عن ارادة الحقيقة قوله في المتن ان يتناول
المخصوص اي مدلوله الوضعي لا المخصوص المشهور وهو ما خص منه العام قوله
قطعاً تميز يجوز ان يكون صفة لمصدر محذوف اي تناولاً قطعياً اعلم ان القطع
يستعمل لمعنيين احدهما ان لا يكون ثمة احتمال اصلاً كالمحكم الثاني ان لا يكون احتمال
ناشئ عن دليل والثاني اعم من الاول مطلقاً لان الاحتمال الناشئ عن دليل اخص مطلقاً
من مطلق الاحتمال لان نقيض الاخص مطلقاً اعم من نقيض الاعم مطلقاً والمراد بالقطع
هنا المعنى الثاني لان الخاص كما يكون للمتواتر يكون لغيره وغير المتواتر الاحتمال
فيه قائم فلا يطرد كونه قطعياً بالمعنى الاول ويطرد بالمعنى الثاني فسقط بهذا التقرير
ما قيل كيف يثبت القطع مع الاحتمال لان مطلق الاحتمال لا ينافي القطع بالمعنى الاعم
قيل هذا عند مشايخ العراق والقاضي ابي زيد ومن تابعهم خلافاً للمشايخ سمرقند وقيل
انه لا نزاع في المعنى فان من قال بالقطع لا يقول بالمعنى الاخص لظهور بطلانه اذ احتمال
المجاز قائم اتفاقاً ولهذا يجوز تاكيده فيكون مراده القطع بالمعنى الاعم ومن نفاه لا يجوز
نفيه بالمعنى الاعم اذ الخلاف في المجرد عن القرائن الصارفة والمعنى الاعم فيه قرينة فيكون
المراد نفي القطع بالمعنى الاخص فحصل التوفيق بين المذهبين قوله فاذا قلنا زيد عالم
وجب الحكم بالعلم عليه المراد بالحكم اسناد امر الى آخر فزيد خاص يوجب الحكم عليه بالعلم وكذا
لفظ العلم خاص يوجب الحكم به على زيد على وجه يقطع احتمال ارادة الغير اعني ان زيداً
يختص بالعلم ويثبت له دون غيره مع نفس اللفظ وان كان الغير عالماً لكن نفس اللفظ
لا يراد به الغير بل هو المخصوص بذلك قوله كيف يثبت القطع مع احتمال ارادة المجاز وذلك
لانه ما من لفظ الا ويطرق عليه احتمال ارادة المجاز الا ما استثني كالمحكم وقد علمت ان
المراد بالقطع هنا القطع بالمعنى الاعم وهو لا ينافي احتمال المجاز لان قطعيته بالنظر
الى اصل الوضع والوضع سابق على الاحتمال الذي يتوقف بثبوت الحقيقة والمجاز عليه

وانّ العرض العام وان كان الكلي جزءاً مقدم وصفاً كما هو مقدم طبعاً للتناسب قوله اي الاثر الثابت للخاص صح

القطع

لان الاحتمال الناشئ عن دليل اخص مطلقاً من نفس الاحتمال ونقيض الاخص مطلقاً اعم من نقيض الاعم فافهم منه

فلم يعارضه

فلم يعارضه المجاز ولان المجاز عارض لا يثبت الا بانضمام ارادة واعراض قرينة حالية
او مقالية والاصل في العوارض العدم قوله قلنا الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل كالمعدوم
فهم من هذا الجواب ان الخاص لا ينافيه الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل قيل هذا في غير
خاص الكتاب والسنة اذ في الخاص منهما احتمال ارادة المجاز حال الخلو عن القرينة
منتف قطعاً والا كان ذلك تجهيلاً لا تبييناً اذ لا يليق بمنصب الشرع ان يطلق لفظاً
يتبادر منه معنى مخصوص ويريد بذلك اللفظ معنى بخلاف ذلك المتبادر من غير قرينة
تدل عليه فافهم قوله الا يرى ان من لم يقم تحت حائط غير مائل الخ يقم بكسر القاف من قام
يقيم لا من قام يقوم اي لم يمكث تحت الحائط يعني لو قيل لك اقم تحت هذا الحائط
وهي غير مائلة فقلت لا اقيم تحتها لاحتمال سقوطها على تلام على ذلك بخلاف ما اذا كانت
مائلة فانك لا تلام بل تعذر لانه احتمال ناشئ عن دليل قوله اي بيان التفسير لان من
شرطه ان يكون النص مجملاً او مشكلاً والخاص بيّن بنفسه فلا يكون فيه اجمال ولا اشكال
قوله لانه محتمل لبيان التغيير كانه جواب سؤال تقريره انه نفى المص نفي احتمال البيان
مطلقاً فلم حمله على بيان التفسير فقط فقال لانه محتمل بيان التغيير يعني عند دلالة
القرينة لاحتمال المجاز فيه وكذا يحتمل بيان التبديل وبيان التقرير اذا اريد نفي المجاز
فان قلت اذا كان يحتمل بيان التغيير والتبديل والتقرير فكيف نفى المص احتمال البيان مطلقاً
قلنا المراد نفي احتمال البيان المنافي للقطع وهو بيان التفسير لان قوله لا يحتمل البيان
مهملة في قوة الجزئية لانه في قوة قولنا البيان لا يحتمله الخاص فلا يراد نفي البيان مطلقاً
لانه وان لم يحتمل بيان التفسير لكنه يحتمل غيره من اقسام البيان قوله هذا الحكم يعني قوله
لا يحتمل البيان مع الحكم الاول وهو قوله يتناول المخصوص قطعاً متلازمان لان
تناول المخصوص قطعاً مستلزم عدم احتمال البيان وعدم احتمال البيان مستلزم
تناول المخصوص قطعاً قوله والثاني لنفي زعم من قال الخاص يحتمل البيان كالنسافي نظراً
الى احتمال المجاز قوله في المتن لكونه بيناً علة لعدم احتمال البيان وقوله لان البيان
الخ علة لكونه بيناً فهو علة العلة وعلة العلة علة وفي جعله علة لكونه بيناً تأمل
والاولى ان يجعل علة لكبرى المطوية وتقريرها وكل ما كان بيناً في نفسه لا يحتمل
البيان لان البيان الخ فافهم قوله وهو اي اثبات الظهور حقيقته اي البيان قوله

ضرورة صح

فلم صح

المطوية صح

وهي أي ازالة الخفاء لازمة قوله واثبات الثابت او نفي المنفي محال هذا على طريق اللف والنشر المرتب فاثبات الثابت راجع الى قوله اثبات الظهور ونفي المنفي راجع الى قوله لوازالة الخفاء وبيان ذلك ان الخاص لما كان بيّناً وحقيقة البيان اثبات الظهور ولوازمه ازالة الخفاء فلو لحق البيان الخاص يلزم اثبات الثابت وهو الظهور او نفي المنفي وهو الخفاء فكلاهما محال قيل فيه نظر لان الخاص قد يكون مبهماً يحتاج الى تبيين المراد منه واجيب بان المراد بالمبهم هنا ما لا يفهم منه المراد الا ببيان وهو لا يكون خاصاً لان الخاص ما دل على معنى معلوم قوله لا يقال هذا اي قول المص لكونه بيّناً مصادرة على المطلوب وهي جعل المدعى جزءاً من الدليل وذلك لان المدعى لا يحتمل البيان فالبيان جزء من المدعى وقد جعله جزءاً من الدليل بقوله لكونه بيّناً في نفسه فاخذ فيها ويلزم من جعل المدعى جزءاً من الدليل اثبات الشيء بنفسه وهو محال اذ الدليل يكون عين المدعى فدفع الشارح هذا الاعتراض بان المدعى عدم احتمال البيان اي هذا المجموع هو المدعى ودليله كونه بيّناً في نفسه فلا يكون مصادرة على المطلوب لان المدعى ليس جزءاً من الدليل فتامل قوله هذا تفريع لما ذكره وتقريره الخاص لا يحتمل البيان وكل ما لا يحتمل البيان لا يجوز الحاق البيان فالخاص لا يجوز الحاق البيان به دليل الصغرى انه بيّن في نفسه ودليل الكبرى ان البيان اما اثبات الظهور وهو حقيقته او ازالة الخفاء وهي لازمه وكلاهما باطل لان الخاص بيّن في نفسه فيؤدي الى اثبات الثابت وازالة المزال وهو محال قوله اي الطمأنينة في الركوع والسجود اي القرار فيهما بمقدار تسبيحة قوله والاستواء في القومة اي من الركوع قوله وهو قوله عليه السلام لاعرابي صلى في المسجد وترك التعديل ارجع فصل فانك لم تصل هذا حديث متفق عليه من حديث ابي هريرة رضي الله عنه قوله كما ذهب اليه ابو يوسف والشافعي ومالك واحمد وخالفهم ابو حنيفة ومحمد فانهما قالا بالوجوب في الركوع والسجود على رواية الكرخي واما على رواية الجرجاني فسنة واما القومة والجلسة فسنتان عندهما باتفاق المشايخ وفائدة الخلاف تظهر في جواز الصلوة بدونه فعندهما اذا لم يأت بالتعديل يجزيه وعندهم لا يجوز قوله وهو الميلان اي معناه اللغوي الميلان يقال ركعت النخلة اذا مالت وركع البعير اذا طأطأ رأسه وركع الشيخ اذا انحنى عن الكبر قوله يكون زائداً

على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز لانه يكون نسخاً او طلاق القاطع بالظني وهو ممنوع عندنا ولقائل ان يقول سلمنا انه لا يصلح بياناً لهما لكن انما يلزم النسخ ان لو لم يصلح ان يكون ذلك لمجمل الكتاب وهو قوله تعالى اقيموا الصلوة وهو ممنوع ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يخ اما ان يكون بياناً للصلوة او الركوع والسجود لا سبيل الى الاول والا يلزم ان يكون التعديل واجباً على حدة والملزوم باطل اذ الآتي بالركوع مع التعديل متأدٍ بفرض واحد وان طوله اجماعاً فتعين الثاني وهو الغلط وقد علمت انه لا يصلح بياناً لهما قوله وهو اي الركوع الشرعي محتاج الى البيان اي لاحتياج المعنى الشرعي الى قيد زائد على اللغة قوله ولئن سلمناه اي ان كل معنى شرعي يحتاج الى قيد زائد على اللغوي لكنه اي احتياج المعنى الشرعي الى قيد احتمال لم ينشأ عن دليل وفيه تأمل قوله لان الحاق الطمأنينة بالركوع والسجود على سبيل الوجوب جائز حتى تنقص الصلوة بدونه ويأثم بتركه ولكن لا تبطل لان الحكم يثبت بقدر دليله كما هو منزلة اخبار الآحاد واذا صحت مع ان تتمة الخبر تفيد عدم توقف الصحة عليه وهو قوله عليه السلام وما انتقصت من هذا شيئاً فقد انتقصت من صلاتك اخرج هذه الزيادة ابو داود والترمذي والنسائي في حديث المسيء صلاته وجه افادته عدم التوقف تسميتها صلوة والباطلة ليست بصلوة ولانه وصفها بالنقص والباطلة انما توصف بالانعدام فعلم انه عليه السلام انما امره بالاعادة ليؤديها على غير كراهة لا للفساد ومما يدل عليه ايضاً لو لم يكن هذه الزيادة تركه عليه السلام اياه بعد اول ركعة اتم ولو كان عدمها مفسداً لفسدت باول ركعة وبعد الفساد لا يحل المضي في الصلوة وح يجب حمل قوله عليه السلام فانك لم تصل على الصلوة الخالية عن الاثم على قول الكرخي وعلى المسنونة على قول الجرجاني والاول اولى لان المجاز في قوله لم تصل يكون اقرب الى الحقيقة ولان المواظبة دليل الوجوب وعن شمس الائمة السرخسي من ترك الاعتدال تلزمه الاعادة ومن المشايخ من قال يلزمه الاعادة ويكون الفرض هذا الثاني ولا اشكال في وجوب الاعادة اذ هو الحكم في كل صلاة اديت مع كراهة التحريم ويكون جابراً للاول لان الفرض لا يتكرر وجعل الثاني فرضاً يقتضي عدم سقوطه بالاول وهو لازم ترك الركن لا الواجب اللهم الا ان يقال

ان ذلك امتنان من الله تعالى اذ يحتسب الكامل وان تأخر عن الفرض لما علم بحمله انه
سبق فعله ولقائل ان يقول كيف جوز ابو يوسف هذه الزيادة على الكتاب بخبر الواحد
وهو ممنوع عنده ولهذا قال بعض المحققين ينبغي ان يحمل قول ابي يوسف انها فرايض
على الفرايض العملية وهي الواجبة فيرتفع وفيه نظر ويمكن ان يجاب بان خبر الطمانينة
اشتهر عنده والزيادة تجوز بالمشهور وفيه شيء اذ يقال انما اثبت ابو يوسف
فرضية التعديل بفعله عليه السلام لانه عم ما صلى الا مطمئنا والصلوة كانت مجملة
وفعله عم وقع بيانا للاجمال فيكون فرضا الا ما اخرج بدليل كالقعدة الاولى
والفاتحة واما الطمانينة فلم يوجد الدليل المخرج لها عن الفرضية فتامل **قوله**
في المتن وبطل شرط الولاء وهو من اضافة المصدر الى المفعول والمعنى انه خرج
عن الصحة ان يكون الولاء شرطا في صحة الوضوء **قوله** وهو اي الولاء ان يتتابع في
افعال الوضوء الخ هذا يخالف تفسيره في شرح المجمع فانه قال الولاء وهو ان يغسل
الثاني قبل جفاف الاول في هواء معتدل وهذا هو المشهور في تفسير الولاء وقيل
هو ان لا يشتغل بين العضوين بعمل غير الوضوء **قوله** وهو شرط عند مالك وابن ابي ليلى
والشافعي في القديم **قوله** لانه عم واظب عليه واخرج ابن ماجة والطبراني والبيهقي
عن ابي بن كعب ان النبي عليه السلام توضأ على سبيل الموالاة وقال هذا وضوء لا يقبل
الله الصلوة الا به **قوله** لقوله عليه السلام لا يقبل الله صلاة امرء حتى يضع الطهور
مواضعه الحديث ذكره السمعاني في الاصطلام واستدل به الرافعي في الشرح
غير ان النووي ضعفه وقال غير معروف وزاد الدارمي لا يصح وقال ابن حجر
لا اصل له وقال مخرج احاديث الرافعي لا وجود له في الروايات **قوله** وهي شرط
عند مالك هذا ليس معروفا من مذهب مالك وانما المعروف انها شرط عند احمد
وتركها لا يضر **قوله** لقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم رواه ابو داود
وابن ماجة والترمذي والحاكم عن ابي هريرة بلفظ لا صلاة لمن لا وضوء له و
لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله تعالى واخرجه الدارقطني عن ابي هريرة بلفظ ما توضأ
من لم يذكر اسم الله **قوله** وهي ان يقصد بوضوئه استباحة الصلوة الاولى ان يقال
وهو ان يقصد بقلبه ما لا يصح الا بطهارة او رفع الحدث ليشمل مس المصحف

والطواف عند الشافعي والسلام عند البعض بخلاف ما ذكره فانه خاص بالصلوة
فقط **قوله** وهي شرط عند الشافعي وكذا عند مالك واحمد **قوله** لقوله عليه السلام الاعمال
بالنيات الحديث متفق عليه من حديث عمر واما الفاظه فانما الاعمال بالنيات وبالنية
والعمل بالنية والاعمال بالنية واما الاعمال بالنيات كما في الكتاب فقال النووي
لم يصح اسناده ونظر بعضهم فيه اذ قد رواه كذلك ابن حبان والحاكم وابو حنيفة
في مسنده **قوله** معناهما اي الغسل والمسح معلوم وهو اي المعنى الاسالة في الاول
والاصابة في الثاني **قوله** ونسخه هو عطف تفسير وذلك لان النص لاطلاقه
يقتضي جواز الغسل والمسح في آية الوضوء على اي وجه حصل والتقييد بهذه
الاشياء يزيل اطلاقه في الجواز وهو حكم شرعي فكان نسخا لحكم الكتاب بخبر
الواحد وهو لا يجوز فان قيل حديث الاعمال بالنيات مشهور والزيادة بالمشهور
جايزة عندكم فهلا عملتم به قلنا ان شهرته ممنوعة بل هو غريب ولئن سلمنا
انه مشهور لكنه متروك الظاهر كما يجيء فانحط عن رتبته فلم يعمل به واعترض
باشتراط النية في التيمم مع ان النص باطلاقه يقتضي الجواز على اي وجه حصل واجيب
بان النية فيه انما ثبتت باشارة النص لا بغيره لان التيمم ينبئ عنها اذ هو القصد لغة
والنية هي القصد واستشكل بان ذلك انما يستقيم ان لو كانت النية عبارة عن مطلق
القصد وليس الامر كذلك بل هي عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلوة وهذا
اخص منه والعام لا دلالة له على الخاص فكيف يستفاد ذلك منه ويمكن ان يقال لا نم
ان القصد هنا عام بل هو خاص بدلالة اللام الدالة على السببية فتيمموا
للصلوة والقصد للصلوة عين النية **قوله** فان قلت تقرير السؤال ان يقال لم
لا اوجبتم النية والولاء والترتيب والتسمية في الوضوء كما قلتم بوجوب التعديل
والفاتحة في الصلوة مع ان كلا منها بخبر الواحد وتقرير الجواب ان الوضوء
احط رتبة من الصلوة لكونه شرطا تابعا لها فلو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء
كما قلنا في مكمل الصلوة يلزم التسوية بين فرعي الفرع وفرعي الاصل وفيه بحث اذ
لا مانع من الحكم بان واجبه احط رتبة من واجبها كفرضيته بالنسبة الى فرضها
اذ قوة المتبوع ليست كقوة التابع فتامل **قوله** ولقائل ان يقول الخ هذا وارد

على النظر واذا سقط النظر ثبت الجواب سالماً وقد علمت انه لا يتم فكان الاولى للشارح
ان يبيّن ضعف الجواب ثم يقول والاوجه ان يقول الخ فتنبّه لذلك **قوله** ومكملها
الخ هكذا وجد في بعض النسخ وهو عطف تفسير وفي بعضها او مكملها فيكون في ذكر حكمها
نظر وقد عرفت ظهور التفاوت بين المكملين من غير هذا الوجه فتفطّن **قوله** وبالثاني
والثالث يثبت الواجب اعلم ان الواجب المصطلح كما يثبت بخبر الواحد يثبت بالمشهور
ايضاً لانه احاد الاصل فتخصيص الواجب بالقسمين المذكورين لا وجه له على انه في
يثبت به الفرض الاجتهادي ايضاً والشارح لم يذكره ذلك فتنبّه **قوله** فخبر التعديل
من القسم الثالث قد يقال لانه يحتمل نفي الكمال ولا قطع مع الاحتمال ويجاب بانه صرح
بالنقصان في تلك الزيادة التي ذكرناها وهو معنى نفي الكمال اذ هو لازم ترك
الواجب لا السنة **قوله** والامر للوجوب اجماع مثله لو كان قطعي الثبوت يثبت به الفرض
لانقطاع الاحتمال فاذا كان ظنية يثبت به الوجوب **قوله** لانهما انما يجب في العبادات
المراد بالوجوب الفرض ونفي الفرضية لا يستلزم القول بالسنة فالاولى ان
يقال وخبر النية من القسم الرابع لانه احتمل ان يكون معناه ثواب الاعمال او
اعتبارها فيكون مشترك الدلالة ولقائل ان يقول صاحب الهداية قد استدل
بقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات على كون النية شرطاً في الصلوة فيظهر بذلك
ان يكون خبر انما الاعمال بالنيات من قبيل ظني الثبوت والدلالة كما ذكره المحقق في الكشف
ليس كذلك فانه لو كان من ذلك القبيل لما صح استدلال صاحب الهداية على كون
النية شرطاً في الصلوة وصاحب الهداية تبع في ذلك شمس الائمة في مبسوطه
ويمكن ان يجاب بان هذا الحديث مشهور والزيادة بالمشهور على الكتاب على سبيل
الفرض جايزة وان كانت مشتركة الدلالة فصنع شمس الائمة وصاحب الهداية
ظاهر على قواعد الاصول والمحقق جعله من اخبار الاحاد التي مفهومها ظني فيكون
من القسم الرابع الذي يثبت به السنة دون الواجب **قوله** وكذا خبر التسمية اي
لا يدل على وجوبها والظاهر ان المراد بالوجوب الفرض كما مر وهذا لا يناسب المقام
لان الكلام في ادخال هذه الاشياء في القسم الرابع من حيث السنة فنفي دلالة
اخبار هذه الاشياء على الفرضية لا يدل على المطلوب فالاولى ان يقول ما ذكرناه اولاً

ثم يقول

ثم يقول وكذا خبر التسمية الخ ويمكن ان يقال المراد بالوجوب الثبوت واللزوم اعم
من ان يكون قطعياً او ظنياً لان الواجب نوعان قطعي وظني فالواجب اعم
والفرض اخص ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص لانه اذا انتفى الحيوان ينتفي الانسان
والفرس فيلزم من نفي الوجوب نفي الفرض والواجب المصطلح **قوله** لان مثله يستعمل لنفي
الفضيلة لقائل ان يقول قد قلتم في قوله عليه السلام لا صلوة الا بالفاتحة محمول على نفي
الفضيلة مع انكم قلتم بوجوبها فلم قلتم هنا بسنية التسمية ويمكن ان يقال خبر التسمية
معارض بقوله عليه السلام من توضأ وسمى كان طهوراً لجميع اعضائه ومن توضأ
ولم يسم كان طهوراً لما اصابه الماء فلم يبق قطعي الدلالة وفيه نظر فان هذا حديث
ضعيف لانه انما يروى عن الاعمش يحيى بن هشام وهو متروك ولهذا قال بعض المحققين
مقتضى النظر وجوب التسمية في الوضوء غير ان صحته لا يتوقف عليها لان الركن انما
يثبت بالقاطع وبهذا يندفع ما قيل من ان المراد به نفي الفضيلة لئلا يلزم نسخ آية
الوضوء يعني الزيادة عليها بخبر الواحد فانه انما يلزم بتقدير الافتراض لا الوجوب
قوله لا يروى انه عليه السلام واظب على المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان وذلك
لان الوجوب انما يثبت بالمواظبة المقرونة بعدم الترك اما مطلق المواظبة فلا يفيد
الوجوب ومواظبته عليه السلام على الولاء كانت مع الترك احياناً كما في المضمضة و
الاستنشاق وهذا دليل السنة فيكون من القسم الرابع **قوله** وخبر الترتيب معارض بما روي
انه عليه السلام نسي مسح رأسه فتذكره بعد فراغه فمسحه ببلل في كفه لم اقف على هذا
فيما بايدينا من كتب السنة ولعله من التصرف واخرج الطبراني في الاوسط عن عبد الله
بن مسعود قال قال صلعم من نسي مسح رأسه فذكره وهو يصلي فوجد في لحيته بللاً
فليأخذ منه وليمسح برأسه فان ذلك يجزيه والا لم يجد فعليه الوضوء والصلوة
في سنده سهل ابن سعد اتهم بالكذب **قوله** لانه اول بيت وضع للناس علة التسمية
بالقديم لقوله عليه السلام الا ليطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان وكذا رواية
الفقهاء واخرج الترمذي والحاكم والدارقطني والطبراني والبيهقي من حديث ابن
عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى
اباح فيه الكلام وصححه ابن خزيمة وابن حبان وله طرق مرفوعة وموقوفة **قوله**

لان الطواف خاص معلوم معناه وهو الدوران بالبيت وهو يتحقق من المحدث كما
يتحقق من الطاهر قوله فلا يكون موقوفا على الطهارة لان الحكم بانه متوقف
على الطهارة كما قال الشافعي لا يكون عملا بالكتاب لانه ساكت عن اشتراطها قوله
فان قلت النص مجمل الخ اي اذا كان مجملا جاز ان يلتحق خبر الطهارة بيانا له قوله قلنا
لا اجمال فيه بالنسبة الى الطهارة لانه لا يحتملها قوله واجماله اي نص الطواف بهذا الوجه
وهو العدد والابتداء لا ينافي عدم اجماله بوجه آخر فهو مجمل من حيث العدد والابتداء
غير مجمل من حيث الطهارة واجمال النص بوجه لا ينافي عدم اجماله بوجه آخر فهو
مجمل من حيث العدد والابتداء غير مجمل من حيث الطهارة واجمال النص بوجه
لا ينافي عدم اجماله بوجه آخر لاختلاف الجهة قوله فيبقى ذلك البعض مجملا في حق مقدار
المسح وحديث المغيرة التحق بيانا وهذا ضعيف لانه لا ينطبق عليه حد المجمل
وحديث المغيرة لا يدل على ان ما دون الربع لا يكون فرضا لان الشارح يستشكل
القول باجمال الآية فيما يأتي فكيف يختارها انها مجملة وسيأتي في محله قوله
فلا يحتاج الى الجواب ذلك على حدة يمكن ان يجاب عن ذلك من طرف الشافعي بان يقال
عدم تأدي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات الترتيب وهو
شرط عنده لان ذلك المقدار لا يجزئ عن المسح وايضا كل ما يدخله تبعا لغيره لم يعتبر
فرضا في شيء من الطهارة قوله لان الامر لا يقتضي التكرار ولا يحتمله فلا يكون النص
مجملا من حيث العدد حتى يلحق خبر الواحد بيانا له وقد يقال احتمال التكرار مستفاد
من صيغة التفعل لان باب التفعل للمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد
ومن حيث الاستيعاب في المسح فالتحق خبر الواحد بيانا له وقد يجاب بانه لو كان
باب التفعل يقتضي الاجمال للمبالغة لكان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا مجملا
وليس كذلك اجماعا سلمناه ان ذلك بالنسبة الى العدد لكن لا نسلم الاجمال بالنسبة
الى الابتداء فلا يصلح خبر الابتداء بيانا له قوله والاولى ان يقال الخ يعني لما
ثبت انه لا اجمال في الآية فالاولى ان يقال ثبوت العدد وتعيين الابتداء بالاخبار
المشهورة وبها يجوز الزيادة لا باخبار الآحاد ولقائل ان يقول لو ثبتا بالخبر
المشهور لكانا فرضين لا يجوز تركهما لان الزيادة بالمشهور يقتضي الفرضية

حاصله ان الآية مجملة

مع انهم

مع انهم قالوا ان الاشواط الثلثة الاخيرة تنجبر بالدم اذا تركها والفرض هو
الاربعة الاول ولذا لا تنجبر بالدم ويفسد الحج بتركها وكذا يجوز البداية من
غير جهة الحجر الاسود فتامل قوله والناس بل يقرأ بالرفع عطفا على فاعل يطل كما فعله الشارح
والبواقي مجرورات لعطفها على المضاف اليه وهو الولاء قوله يعني يتربصن الخ يشير
الى ان لفظ الآية خبر ومعناه الامر اي ليتربص المطلقات المدخولات بهن من
ذوات الاقراء ثلثة قروء اي مضي ثلثة قروء على انه مفعول به او مدة ثلثة قروء
على انها ظرف وقيل هو على بابه والمعنى حكم المطلقات ان يتربصن ثلثة اقراء واختلف
في تأويله فقيل وضع جمع الكثرة موضع جمع القلة مجازا وقيل لما جمع في المطلقات
اتى بلفظ جمع الكثرة لان كل مطلقة تتربص ثلثة وقيل التقدير ثلثة اقراء من قروء
قوله والقرء مشترك مستعمل في الحيض والطهر فحمل الشافعي القرء على الاطهار
وهو مذهب زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وعائشة وحملناها على الحيض وهو
مذهب الخلفاء الراشدين وابي الدرداء والشافعي في الترجيح قوله يكون الطلاق
واقعا في حالة الحيض اي لكونه مأمورا به على هذا التقدير واللازم باطل بالاجماع
فالملزوم مثله قوله وبان الهاء في الثلثة الخ تقريره ان الهاء علامة التذكير في مثل
هذا العدد يقال ثلثة رجال وثلث نسوة والحيضة مؤنث والطهر مذكر فدلت
الهاء على ان المراد من القرء الاطهار قوله والجواب عن الآية الخ كان الاولى ان يذكر
هذا الجواب بعد ان يذكر الدليل لنا لان الجواب عن دليل الخصم لا يكون الا بعد اقامة
دليلنا قوله بان اللام الاولى عدم ذكر الباء في الموضعين كما في قوله وعن الثاني
ان الحيض قوله فيه اي في قوله تعالى لعدتهن قوله كما في قوله لدوا للموت وابنوا للخراب
وكما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا فيكون المعنى فطلقوهن
ليكون عاقبة طلاقهن العدة قوله او بان المراد من قوله لعدتهن لقبل عدتهن حاصله
ان اللام على هذا يكون بمعنى الوقت داخلة على مضاف محذوف على ان الاضافة للبيان
قوله بدليل قراءة ابن عباس الخ وروى ايضا سفيان عن عمرو بن دينار ان ابن عباس
قرأ فطلقوهن لقبل عدتهن وقال الزهري وقتادة فطلقها لقبل عدتها وروى
طاوس عن ابيه قال حد الطلاق ان يطلقها قبل عدتها قلت وما قبل عدتها

ان العدة في الحيض قوله ... وبالكشاف معه ... لعدتهن ... مستقبلات ... الطلاق صح

قال طهر من غير جماع فدل على العدة قوله وعن الثاني فان الحيض الخ تقريره ان يقال
ان الهاء وان دلت على تذكير المعدود لا يدل على خصوص الاطهار وفي الحيض
لجواز ان يكون دخولها نظرا الى لفظ مذكر وضع للدم المخصوص كما وضع لانقطاعه
فيعامل معه العدد معاملته مع المعدود فالقرء والحيضة اسمان لمسمى واحد وهو
المفرد من الحيض غير ان القرء يدل عليه بدون التاء والحيضة بها ولا يبعد ان يكون
لمعنى واحد اسمان مذكر ومؤنث يجري على كل منهما احكام اللفظية عن ذكوره على ان
المانع ان يمنع تأنيث الحيضة بناء على ان الحيض من اسماء الاجناس التي يفرق بينها
وبين واحد بها بالتاء كتمر وتمرة وما ... للوحدة لا يكون للتأنيث قوله وقلنا
هذا شروع في توجيه ما ذهبنا اليه من ان المراد بالقرء الحيض وابطال ما قال
الشافعي ولا يخفى ارتباط الكلام وكان الاولى تقديم هذا على الجواب كما قلنا فتأمل
قوله لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الدمين جواب سؤال توجيهه انا لا نم انه اذا اعتبر
الطهر الذي وقع فيه الطلاق تكون العدة قرئين وبعض الثالث لا ثلثة وانما يلزم
ذلك لو كان الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل
والكثير حتى يطلق على طهر ساعة وتقرير الجواب ان الطهر لا يخلو اما ان يكون اسما
للمجموع او اسما للقليل والكثير لا سبيل الى الثاني والا لم يبق فرق بين الاول والثالث
في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضي شيء من الثالث من غير توقف
على انقضائه بل يلزم انقضائها بطهر واحد او اقل لاشتماله على ثلثة اطهار نظرا الى الشافعي
وذلك خلاف الاجماع فتعين الاول فيلزم الانتقاض فان قيل المراد لا هذا ولا ذاك
بل طهر انقطع بالحيض وهذا لان الطهر امر ممتد والامور الممتدة لا تدخل تحت
العدة ... الا بانتهائها وانقطاعها بالاضداد كالحركة والسكون وح لا يلزم انقضاء
العدة بطهر واحد وانما يلزم ان لو كان كل بعض منه طهرا منتهيا بالحيض وح يظهر
الفرق بين الاول والثالث لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا
بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع اجيب بان دخول
الامور الممتدة تحت العدد كما يتوقف على انتهائها يتوقف على ابتدائها فانه كما لا يتصف
اول النهار بكونه يوما فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض

من الاول

من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء
من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذاك ومن ادعى جواز الاول دون الثاني لم يكن
من الشافعي قوله وطلقت فيها اي في حيضة فيكون الاقراء ثلثة كاملة والحمل
على ما يوافق الكتاب اولى من الحمل على ما يخالفه قوله قلنا الخ تقرير الجواب ان هذه الزيادة
تثبت ضرورة وجوب التكميل فلا يعبأ بها وذلك لان الحيضة الواحدة لا تتجزي والعدة
تحتمل مثل هذه الزيادة ... كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة و
قد جعلت قرئين ضرورة ولكنا نقول في تحمل النقصان ايضا ضرورة وهي ان لا يلزم
تطويل العدة على ان هذا المحذور الذي يلزم منه يندفع بان يخرج الطهر ولا تحتسب
الطهر الذي طلقت فيه من العدة اجيب بان تحمل النقصان وان كان فيه ضرورة لكنه
لم يعهد مثله في العدة بخلاف الزيادة على ... قرء وتطويل ... محذور بعد التكميل
بدليل وجوبها على من امتد طهرها وبان قوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها
حيضتان ينافي ذلك لان اثر الرق في التنصيف لا في الغير قوله فان قلت فقد جاء
النقصان عن الثلثة الخ هذا وارد من جهة الشافعي تأييدا لما قاله والزاما لنا بانه
يصح النقص عن الثلثة وبيان ذلك ان اقل ما يطلق الجمع عليه ثلثة مع انه اطلق هنا
لفظ الجمع واراد به شهران وبعض الثالث فكانه قال الحج ثلثة اشهر والمراد شهران
وبعض الثالث فكذا هنا يجوز ان يراد من ثلثة قروء قرآن وبعض الثالث فيصح انقضاء
العدة بطهرين وبعض ولا يلزم ابطال العمل بموجب النص قوله الاشهر عام يعني
وكلامنا انما هو في الخاص والعام يجوز ان يراد بعضه وفيه نظر لان اخص الخصوص
في العام اذا كان جمعا ثلثة ولا يجوز التخصيص بعده كما يجيء والاولى ان يقال
هذا السؤال انما يرد ان لو قال ثلثة اشهر قوله وتقريره موقوف على مسئلة مختلف
فيها اعلم ان الصحابة اختلفوا في مسئلة الهدم فقال عبد الله بن مسعود وابن
عباس وابن عمر وطي الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من الطلقات واحدة
كانت او ثنتين او ثلاثة وبه قال ابو حنيفة وابو يوسف وقال عمر وعلي و
ابي بن كعب وعمران بن الحصين وابو هريرة لا يهدم ما دون الثلاث وبه قال محمد وزفر
والشافعي واحمد ومالك وهذا الخلاف مبني على ان الزوج الثاني غاية للحرمة الثابتة

قوله فانه لفظ صح

عند ... والمرة صح

عدم صح

في الطلقات مثبت حلاً جديداً ام هو غاية للحرمة الثابتة بها فقط فعند الاولين هو مثبت للحل وعند الآخر هو غاية للحرمة قوله فمن ذهب الى الاول قال اذا كان الزوج الثاني محللا اي في الطلقات الثلث فلان يكمل الحل في الطلقة والطلقتين اي بطريق الدلالة لانه لما كان محللا في الحرمة الغليظة فهي الحقيقة اولى لنقصان الحل الثابت للزوج من غير محلل بعد الطلاق لانها كانت تحل له بعد تثنين واذا طلقها طلقة او طلقتين ثم عادت لا تحل له الا بعد طلقة واحدة في الاول فقط فاذا اكمل الحل ملكها الزوج الاول بالطلقات الثلث قوله فيملكها الزوج الاول بالطلقات الثلث ابتداء صلة يملك لا سببية قوله فلا يكون للزوج اي للثاني حكم في الحل اي في الطلقات الثلث قوله احتج محمد وزفر والشافعي بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له المراد منه الطلقة الثالثة بالاجماع والمراد بالنكاح التزوج اي تتزوج زوجا غيره رجلا اجنبيا وسماه زوجا باعتبار ما يؤول اليه كتسمية العنب خمرا قوله فالله سبحانه وتعالى جعل الزوج الثاني غاية للحرمة الثابتة بالطلقة اي بسبب الطلقة الثالثة قوله وهي اي الغاية غير مؤثرة في الحل لان الغاية لا تأثير لها في اثبات ما بعدها بل هي منهية فقط فاذا انتهى المغيا يثبت الحكم فيما بعده بالسبب السابق كما في الايمان الموقتة ينتهي الحرمة الثابتة بها بالغاية ثم تثبت الاباحة بالسبب السابق وكما في الصوم تنتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فكذا ههنا يكون اصابة الزوج الثاني منهية للحرمة ثم يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن اسباب الحرمة لا يقال الحل الاول قد اضمحل فلا بد من ان يثبت حل آخر تضمحل به الحرمة لاستحالة عود الحل الاول لانا نقول نحن لا ننكر ذلك ولكنه انما يثبت بالسبب الذي يثبت به الاول وهو كونها من بني آدم لا بالزوج الثاني الذي هو غاية لان اضافة الحكم الى السبب الذي ظهر اثره مرة اولى من اضافته الى سبب لم يظهر اثره اصلا قوله فالقول بانه اي الزوج الثاني مثبت للحل كما قال به ابو حنيفة وابو يوسف ليس عملا بالكتاب قوله اذ لا وجود للغاية قبل وجود المغيا ولهذا لو قال اذا جاء رأس الهلال فوالله لا اكلم فلانا حتى استشيره فاستشاره قبل مجيء رأس الشهر

لا يعتبر في البر حتى لو كلمه حنث لان الاستشارة غاية للحرمة الثابتة باليمين فلا يعتبر قبلها واذا لم تعتبر كان وجودها كعدمها فكان وجود الزوج الثاني في هذه الحالة كعدمه قوله لا يقال نفس التزوج لا يصلح ان يكون غاية يعني في الحرمة الغليظة قوله فاجاب المص عنه الى حاصله انه يقول ما ذكرتم من عدم العمل بالكتاب انما يلزم ان لو اثبتنا صفة التحليل وكونه مثبتا حلا جديدا بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره وليس كذلك بل انما اثبتنا ذلك بخبر مشهور يجوز بمثله الزيادة لا بالنص ولا يرد ما وهذا على قول الجمهور من ان المراد بالنكاح العقد حيث اضيف الى المرأة لانها في مباشرة العقد كالرجل فصحت اضافته اليها فاما بالوطي اليها حقيقة لانها محل للوطي فكانت موطوءة لا واطئة وانما سميت زانية لتمكينها من الزنا وقيل المراد بالنكاح الوطي عملا بحقيقته وحملا للكلام على الافادة دون الاعادة اذ العقد استفيد باطلاق اسم الزوج على ان اسناد النكاح بمعنى الوطي الى المرأة وان كان مجازا فهو مجاز واحد سائغ باعتبار التمكين كاسناد الزنا اليه بخلاف النكاح اذا حمل على العقد فانه يكون مجازا ولفظ الزوج مجاز ايضا مع ما يتكون به من معنى التزوج المستفاد من النكاح فيكون مجازان واعادة ومجاز واحد وافادة خير من مجازين واعادة ومع يكون الايلاج ثابتا باشارة النص كما انه ثابت بالسنة واختار بعض مشايخنا هذا القول لقلة المجاز ويمكن ان يقال الحمل على العقد الصحيح وان كان مجازا اقرب الى الحقيقة على ان اضافة النكاح بمعنى الوطي اليها غير مسموع في كلامهم ولو جاز ان يسمى واطئة باعتبار التمكين لجاز ان يسمى المركوب راكبا وهو خلاف اللغة واما اضافة الزنا اليها فليس بطريق المجاز بل انه اسم لتمكين الحرام كالوطي الحرام ولئن سلم ان النكاح ههنا بمعنى التمكين لا يحصل المقصود لان الحل ثابت بالوطي الذي هو فعل الزوج ولا يلزم من التمكين الوطي وهذا الجواب صحيح ان كان المراد بالتمكين هو المطاوعة المطلقة وان كان المراد به المطاوعة عند المباشرة فليس بصحيح لان ذلك الوطي لا محالة بمجرد دعوى شهرة الحديث لا يكفي بل لا بد من البيان لانا نقول يكفي في شهرة الحديث قول العلماء المتقدمين وتلقيهم بالقبول والعمل به وكان على المعترض ان يقول وانما ثبت الوطي والمحللية بحديث العسيلة

لا بقوله حتى تنكح زوجا غيره لان المراد بالنكاح عنده العقد كما هو قول الجمهور لا يقال هذا
الحديث لا يثبت المدعى في المتنازع فيه وهو صورة الهدم بل انما يثبت ذلك
في صورة الحرمة الغليظة لانا نقول يثبت بطريق الدلالة لان ما يثبت اصل
الحل ووصفه فلان يثبت وصفه اولى قوله وهو ما روي انه عليه السلام الحديث
رواه جماعة الا ان ابا داود من حديث عايشة رضي الله عنها ولفظه جاءت امرأة
رفاعة القرظي الى النبي عليه السلام فقالت كنت عند رفاعة فطلقني فابت
طلاقي فتزوجت بعده بعبد الرحمن بن الزبير بفتح الزاء لا غير وان ما معه
مثل هدبة الثوب فتبسم عليه السلام وقال اتريدين ان ترجعي الى رفاعة قالت نعم قال عليه الصلوة والسلام لا حتى
تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك وفي لفظ البخاري كذب والله يا رسول الله
اني لانفضها نفض الاديم ولكنها ناشز تريد ان ترجع الى رفاعة قال فان
كان كذلك لم تحلي له حتى يذوق من عسيلتك قوله بالعنة العنة عدم القدرة
على الجماع لمرض او كبر او سحر او عدم الوصول الى البكر دون الثيب او الى بعض النساء
دون بعض قوله اتريدين هو مقول قول النبي صلى الله عليه وسلم قوله والعود رد
الى الحالة الاولى فيعود الثاني
بثلث تطليقات فيه بحث لصدق حقيقة العود قبل الزوج الثاني لو قال بعد الطلقة
والطلقتين بلا تحلل نعم اتريدين ان تعودي الى فلان صدق حقيقة وان كان
العود لا الى الحالة بل الى عين ... ثلاثا فالحاصل ان العود الى الحالة الاولى محال فالمراد العود
الى شبههما وذلك يصدق بمجرد ملك النكاح والحل لانتفاء اشتراط عموم وجه المشابهة
قوله او بالسبب السابق معطوف على قوله بحديث العسيلة اي المحللية تثبت بحديث
العسيلة او بالسبب السابق وقولهم الغيا لينتهي بالغاية والعمل بالسبب السابق
ليس بمطرد بل فيه تفصيل وهو ان سبب الحرمة ان كان يحتمل التوقيت كان الحل بالسبب
السابق كما قالوا في الاكل والشرب فان سبب الحرمة هو الامساك وهو موقت
وان كان غير محتمل له يثبت بالسبب الجديد كالذي نحن فيه فان سبب الحرمة هي
الطلقات الثلث وهي تقتضي حرمة مؤبدة الا اذا طرأ عليه ما يبطله وهو الزوج
الثاني قوله لانه كان ثابتا اي السبب السابق كان ثابتا وهو كونها من بنات آدم

وكونه العود

قوله والعود لم يكن ثابتا فيحدث به الحل اذ هو السبب الظاهر واضافة الحكم الى السبب
الظاهر اولى قوله فتلك الحالة اي الحالة لا تكون الا حلا جديدا لان حدوث السبب
يستلزم حدوث المسبب قوله والذوق علة للعود الى طريق آخر في وجه الاستدلال
بالحديث وتوجيهه انه علق العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق
وتعليق الحكم بالمشتق يدل على ان ماخذ الاشتقاق وهو العلة فيكون الذوق علة
للعود وهو حادث فيثبت به الحل الحادث لان حدوث العلة يستلزم حدوث
المعلول قوله في قوله لعن الله المحلل والمحلل له رواه ابن ماجة من حديث عقبة
بن عامر ورواه النسائي واحمد والترمذي من حديث ابن مسعود بلفظ لعن
رسول الله صلى الله عليه وسلم المحلل والمحلل له قوله او تزوجها على قصد الفراق الى قلت
قد استدل بهذا الحديث في الفروع على كراهة اشتراط التحليل بالقول لان عمومه
غير مراد اجماعا والا يشمل المتزوج تزوج رغبة فقالوا اذا تزوجها بشرط التحليل
بان يقول تزوجتك على ان احللك له او تقول هي فهو مكروه كراهة التحريم المنتهضة
سببا للعقاب لقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له قال الزيلعي في التخريج
استدل بهذا الحديث على كراهة النكاح المشروط به التحليل وظاهره التحريم كما هو
مذهب احمد لكن يقال لما سماه محللا دل على صحة النكاح لان المحلل من يثبت
الحل فلو كان فاسدا لما سماه انتهى وظاهره انه اعتراض ثم جوابه اما الاعتراض
فمنشأوه عدم معرفة اصطلاح اصحابنا وذلك انهم لا يطلقون اسم الحرمة الا
على منع ثبت بدليل قطعي فاذا ثبت بظني سموه مكروها وهو مع ذلك سبب
للعقاب واما الجواب فكلا يقتضي تلازم الحرمة والفساد وليس كذلك اذ قد يحكم
بالصحة مع لزوم الاثم في العبادة فضلا عن غيرها هذا ثم قالوا ولم نوياه
اي اشتراط التحليل ولم يقولاه فلا عبرة به ويكون الرجل ماجورا لقصد
الاصلاح فيحمل قول الشارح على قصد الفراق على ما اذا شرطاه بالقول اما
اذا نوياه لم يستوجبا اللعن على ان بعضهم قال انه ماجور وان شرطاه بالقول
لقصد الاصلاح وتاويل اللعن عند هؤلاء اذا شرط الاجر على ذلك فان قلت
لم لم يستدل الشارح على مسئلة الكتاب بهذا الحديث دون حديث العسيلة

لانه صريح في كون الزوج الثاني مثبتاً للحل لان المحلل هو المثبت للحل قلت لان
الاستدلال به لا يتم على قول ابي يوسف لانه يحمل هذا الحديث على شارط الحل
او طالبه كما تقرر في الفروع لا على مثبته **قوله** لانه صار سبباً لمثل هذا النكاح و
المسبب شريك المباشر في الاثم والثواب **قوله** والمراد من اللعن الى الواو هنا
بمعنى او لانه جواب آخر وهو الاشبه بالغرض من اللعن **قوله** اظهار خساستهما
اما خساسة المحلل فلمباشرته مثل هذا النكاح بدليل قوله عليه السلام الا انبئكم
بالتيس المستعار رواه ابن ماجة واما خساسة المحلل له فلمباشرته ما ينفر
عند الطبع السليم من عودها اليه بعد مصاحبة غيره اياها واستمتاعه بها
لا حقيقة اللعن اذ هو الاليق بمنصب الرسالة في حق الامة لانه لم يبعث لعاناً
قوله بل عمل بالخاصين يعني خاص الكتاب وهو حتى في انتهاء الحرمة وخاص السنة
وهو العود في اثبات الحل الكامل وهذا اولى مما قاله محمد وزفر والشافعي من
ان المثبت للحل هو الاباحة الاصلية لا خاص السنة فيلزمهم الغاؤه مع امكان
العمل به وعدم منافاته لخاص الكتاب والاعمال اولى من الاهمال **قوله** ولقائل ان يقول
الى هذا وارد على ما قاله صاحب الكشف وتقريره ان يقال قد اخرجت المسئلة
بهذا عن موضوعها فان موضوعها ان من اثبت الحل بحديث العسيلة فقد
زاد على خاص الكتاب بخبر الواحد فيكون الجواب الصحيح ان الحديث مشهور تجوز
الزيادة به على الكتاب لا احاد لا اخراج هذا الخاص عما زيد عليه بالخبر واذا خالف
فيما عمل فيه بخاصي كتاب وسنة كيف وقد جعل الزوج الثاني منهياً
للحرمة الغليظة يقتضي عدم هدم الطلقة والطلقتين كما قال به محمد وزفر
والشافعي وجعله مثبتاً للحل لا يقتضي ذلك كما قال به ابو حنيفة وابو يوسف
وتنافي اللوازم تقتضي تنافي الملزومات واجيب بان المسئلة من باب المناقضة
والجواب من باب الممانعة غير ان ما اجاب به صاحب الكشف من الممانعة اصح
مما اجاب به منها لان منع احادية الحديث بمجرد دعوى الشهرة غير كاف بخلاف
منع الزيادة باظهار اعمال خاص الحديث فيما لم يعمل فيه خاص الكتاب باذكر
من الدليل لانه اقطع لعرق النقض على ان المنظور اليه في الجواب هو مفهوم حتى

الشهرة ٦ صر

وهو الغاية

وهو الغاية ومفهوم العود وهو الرجوع الى ما كانت اليه من الحل لا كون الزوج الثاني
مثبتاً للحل ومنهياً للحرمة ليتوهم تنافيهما لتنافي لوازمهما على ان التوارد ما
التعويل على ذلك لما صرحنا التنافي المذكور لجواز قيام الحيثيات المتنافية
بالمحل الواحد لعدم الاعتداد بخصوص المحال فتأمل **قوله** فان قلت الحل ثابت
في الطلقتين الى تقريره لانه ان الزوج الثاني محلل في المتنازع فيه لانه لو كان
كذلك للزم اثبات الثابت وهو محال لان الحل ثابت لان زواله متعلق بالثلث
فقبله لا يثبت شيء منه لان اجزاء الحكم لا يتوزع على اجزاء العلة **قوله** قلنا
لا نم لزومه اي لزوم اثبات الثابت حاصله ان الحل الذي يثبته الزوج الثاني غير
الحل الذي كان قبله وذلك لان الحل الذي كان قبله كان ناقصاً يزيله الطلقة
والطلقتان والحل الذي يثبته الزوج الثاني كامل لا يزيله الطلقة والطلقتان
بل ~~الثلثة~~ فكان مثبتاً لما ليس بثابت والمحل الحرة ان لم يقبل اصل الحل يقبل
وصف الكمال بان يملك بجديدة بعد الطلقة والطلقتين وما صلح سبباً لاصل
الشيء صلح سبباً لوصفه قال بعض المحققين وفيه بحث اذ غاية ما يفهم من كلام
الشارع لا يزيد على انه مثبت لمجرد الحل وكون الحل على الوجه المذكور ليس من
مفهومه وثبوته كذلك في صورة الحرمة الغليظة ليس منه بل باتفاق الحال وهو
انه محل ابتدأ فيه الحل لاستيفاء الزوج ماله من الطلقات بكلمة وحيث ابتدأ ثبوت
الحل كان تلوا ما شرعاً فظهر ان القول ما قاله محمد وباقي الائمة الثلثة **قوله**
العسيلتان كنايتان الى العسيلة تصغير عسلة وهي القطعة من العسل كني بها
عن حلاوة الجماع لما روي عن عايشة ان النبي عليه السلام قال العسيلة هي
الجماع **قوله** اشارة الى ان غيبوبة الحشفة كافية قلت بل الشرط الايلاج بشرط
كونه عن قوة نفسه فلو اولج الشيخ الكبير الذي لا يقدر على الجماع لا بقوته
بل بمساعدة اليد لا يحلها اذا استنشر وعمل والصغير الذي لا يجامع مثله
اولي لانه لم يجد لذة اصلاً بخلاف من في آلته فتور واولجها فيها حتى التقى الختانان
فانها يحل به وخرج المجبوب الذي لم يبق له شيء يولج به فانها لا يحل بسحقه و
في المبسوط ان كان المجبوب لا ينزل لا تحل ولا يثبت نسب الولد منه وفي التجريد

تنفس ٦ صر

لو كان مجبوباً لم تحل فان حبلت وولدت حلت للاول عند ابي يوسف خلافاً لمحمد ويشترط
كونه في المحل بتيقن حتى لو جامعها وهي مفضاة لا تحل مالم تحبل **قوله** وهي ان الانزال
غير مشروط خلافاً للحسن البصري فانها لا تحل عنده حتى ينزل حملاً للعسيلة عليه
ومنع بانها تصدق مع عدمه ومع الايلاج وانما هو كمال **قوله** علم ان القطع مع الضمان
لا يجتمعان الاصل من مذهبنا ان عشرة لا تجتمع مع عشرة القطع مع الضمان و
التيمم مع الوضوء والجلد مع النفي والقصاص مع الكفارة والحد مع العقر والمتعة
مع المهر والحيض مع الحمل والعشر مع الخراج والصدقة مع الزكوة والفدية مع
الصوم فحكم السرقة عندنا قطع بنفي الضمان عن السارق حتى لو هلك المسروق عنده
قبل القطع او بعده او استهلكه لا يضمن وهذا ظاهر المذهب وروى الحسن عن ابي حنيفة
انه يضمن اذا استهلكه **قوله** لانهما اي القطع والضمان مختلفان حكماً وسبباً ومحلاً و
مستحقاً فان مستحق القطع هو الله تعالى ومستحق الاخذ العبد واذا اختلفا من كل
وجه لا يقتضي ثبوت احدهما ثبوت الآخر ولا انتفاؤه فامكن اعتبارهما معاً
حكماً للسرقة وقد دل الدليل على ثبوت الضمان وهو عموم قوله تعالى فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم وقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى تؤدي فيجب القول به
قوله لقوله عليه السلام لا غرم على السارق بعدما قطعت يمينه قال شيخ الاسلام ابن حجر
لم نجده بهذا اللفظ والذي في النسائي من طريق المسور بن ابراهيم عن عبد الرحمن بن
عوف رفعه لا يغرم صاحب سرقة اذا اقيم عليه الحد قال بعده هذا منقطع لا يثبت
ورواه الدارقطني وقال المسور لم يدرك عبد الرحمن وكذا البزار والطبراني في
الاوسط وكذا نقل ابن ابي حاتم في العلل وقال منكر وقرر عليه البيهقي في المعرفة
ويجاب بان ائمتنا قد عملوا بهذا الحديث واستدلوا به فدل ذلك على صحته لان
القاعدة عندنا ان المجتهد اذا عمل بدليل من السنة وطعن الخصم لا يلتفت الى قوله
لان المجتهد بذل وسعه في ذلك وكذا لا يلتفت الى قول المحدثين من انه ضعيف
او غير صحيح لان ذلك اصطلاح حادث نشأ من طول الطريق **قوله** وهو قوله
تعالى فاقطعوا اذ هو لفظ خاص لمعنى معلوم وهو الابانة ولا دلالة له
على نفي الضمان وانقطاع العصمة اصلاً ولا هو من ضرورته لا ختلافهما اسماً

وهو ظاهر

وهو ظاهر **قوله** بل زايداً عليه بخبر الواحد لا يخفى ان بهذا الاستدلال الزامي لا منه
يقول بجواز الزيادة على الكتاب بخبر الواحد **قوله** فقد ابيتم بما ابيتم اي جئتم
بما منعتم وهو الزيادة على النص بخبر الواحد **قوله** يثبت باشارة قوله جزاء
يعني سقوط عصمة المال ثبت باشارة نص مقرون بالقطع وهو قوله تعالى
جزاء لا بقوله فاقطعوا ليتجه ما قلتم واول الكلام يتوقف على آخره في اثبات
الحكم وتقرير موجبه **قوله** يراد به ما يجب حقاً لله تعالى على الخلوص وحقه على الخلوص
هتك حرمة هي له على الخلوص فالجزاء المطلق لهتك حرمة هي له على الخلوص انما
يكون الفعل حراماً لذاته كشرب الخمر لا لغيره كشرب عصير العنب فالجزاء المطلق
يكون لما حرم لذاته لا لغيره وما دامت العصمة باقية في حالها لا يكون الفعل
حراماً لذاته ولا يثبت الجزاء المطلق والجزاء المطلق ثابت بالنص فقد تحولت العصمة
بالضرورة ومتى تحولت العصمة اليه تعالى للعبد حق والتحق في حقه بما لا قيمة له كعصير
المسلم اذا تخمر فلا يجب الضمان رعاية للحق لا نتقال حقه وقد استوفي بالقطع
ما وجب لحق الله تعالى فلا يجب عليه شيء آخر ووجوب الرد حال قيام المسروق
لا يدل على بقاء العصمة كالخمر المغصوبة للمسلم تسترد وان لم يكن معصوماً له
فالرد للملك لا للعصمة والضمان للعصمة لا للملك لا يقال فعله اوقع في عصمتين
عصمة الله تعالى لكون المال محترماً لحقه لوجود النهي فيجب القطع وعصمة العبد
لانه محترم لحقه ايضاً لبقاء حاجته اليه فيجب الضمان كما في قتل المسلم خطاء
وشرب خمر الذمي فانه يجب الدية مع الكفارة والحد مع الضمان لانا نقول
ان الجناية هنا متحدة لان محلها العصمة وهي واحدة وقد تحولت الى الله تعالى
قوله ولان الجزاء مصدر جزى اي الجزاء اما ماخوذ من جزئ بالهمزة اي
كفى وعلى هذا يكون الهمزة اصلية او من جزي بالياء اي قضى وهو الاتمام
فعلى هذا يكون اصله جزاياً غير انها قلبت الفاً لوقوعها بعد الف متطرفة
وكل من المعنيين يدل على ان القطع جزاء كامل وكمال الجزاء يستدعي كمال
الجناية ومع بقاء العصمة حقاً للعبد لا يكون الجناية كاملة فلا بد من
انتقال العصمة الى الله تعالى لتصير الاضافة والحرمة كاملتين وفيه نظر **قوله**

فلو بقيت العصمة في المال من جهة العبد لا يكون حراماً لعينه بل لغيره وهو حق
المالك فيبقى مباحاً بالنظر الى ذاته كالمغصوب للغاصب فيؤدي الى انتفاء
القطع للشبهة وهو ثابت نصاً أو اجماعاً فيكون ما يؤدي الى انتفائه
منتفياً لا يقال لا نم ان هذه الشبهة مسقطة للقطع وانما يستقيم ذلك ان لو كانت
الشبهة التي لا يمكن الاحتراز عنها معتبرة في درء الحد كهذه الشبهة وليس كذلك
لانا نقول الحدود مما تندرئ بالشبهات ولا نم ان هذه شبهة لا يمكن الاحتراز
عنها بل يمكن الاحتراز عنها بالطريق الذي قلناه فتأمل فان قلت لو انتقلت العصمة
الى الله تعالى انتقالا صار الفعل به حراما لعينه ولم يبق حقا للمالك فكان ينبغي
ان يكتفي في السرقة بالثبوت المجرد عن الدعوى كسائر حقوق الله تعالى مثل
الزنا وشرب الخمر قلنا يلتزم ذلك في حالة الاقرار على ما في البدايع من ان السارق
اذا اقر انه سرق من فلان الغائب قطع استحسانا ولا ينتظر حضوره وتصديقه
واما في حالة البينة والاقرار على الراجح فلان القطع وان كان حدا من حدود الله
مترتب على تحقق السرقة وهي من باب المخاصمات المالية والدعوى فيها شرط قوله
لان اي المال او حق العبد قوله يلزم ان لا يقطع كما في سرقة الخمر فانه لا يقطع مع
انتقال العصمة الى الله تعالى واللازم وهو عدم القطع منتف هنا فالملزوم مثله
وهو انتقال العصمة قوله والخمر ليس كذلك اي ليس حقا للعبد فعدم الحكم لعدم
شرطه قوله وليس من ضرورات انتقال العصمة انتقال الملك جواب سؤال بان يقال
ينبغي ان يتحول الملك الى الله تعالى ايضا حتى لم يبق للمالك حق الاسترداد وان
كان المسروق قائماً كما ان العصمة شرط لكون السرقة موجبة للقطع فالملك
كذلك اذ لا قطع في غير الملك فلو انتقل الملك كالعصمة وتقرير الجواب انه لو
انتقل الملك الى الله تعالى لصار مباحا لان ملك الله تعالى لا يوصف بالعصمة
بل بالاباحة فلو قلنا بانتقال الملك اليه تعالى اصلا وفي بطلانها بطلان الجناية
والمقصود من النقل تحقيقها لا ابطالها فامتنع القول بانتقال الملك بخلاف
العصمة فان انتقالها انما يثبت لكمال الجناية وانها واقعة على المال فيتحول
ما هو من اوصاف المال وهو العصمة فان انتقالها انما يثبت لانها عبارة

عن كونه

عن كونها حرام التعرض فاما الملك فصفة المالك اذ هو عبارة عن القدرة على
المحل فلا ينتقل لان المالك ليس بمحل للجناية فتأمل قوله علم ان العصمة ينتقل حال
انعقاد السرقة موجبة للقطع لمساس الحاجة الى الحفظ في تلك الحالة ولتصير الفعل
حراما لعينه مضمونا بالعقوبة الزاجرة قوله ولكن انما ينقرر الخ هو دفع لما يقال
قد قلتم بان العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة موجبة للقطع ومقتضاه سقوط
الضمان عند ذلك سواء قطع او لم يقطع فما بالكم علقتموه بالقطع واثبتموه
بسقوطه وتقرير الدفع انا قلنا بالانتقال لتحقق القطع حقا لله وما كان حقا لله
تعالى تمامه بالاستيفاء فالانتقال وما لم يتم الانتقال لا يسقط الضمان لانه اذا
لم يتم كانت العصمة لحق العبد باقية واذا كانت باقية وكانت لحق العبد كان الضمان
لازما لانه يتحقق اصل السبب وهو حق العبد وعند تمام العارض وهو الانتقال
يحق الرب فكان الحفظ بالقطع خيرا من الحفظ بالضمان قد يقال هذا اذا
اقتصر على الضمان اما اذا وجب معه القطع فلا شك ان الحفظ بهما اتم ويجاب
بما قاله بعض الشراح الاصح ان القطع لصيانة حقوق الناس وفيه ضرر على
السارق لما فيه من الزواجر عظيم فلا ينضم اليه ضرر آخر وهو الضمان لئلا يجتمع
عليه ضرران الدميع ضرر واحد وهو خارج عن موضوع المجازاة واما ضرر الخاص
اللاحق لرب السرقة باسقاط الضمان فمجبور بالنفع العام وهو كمال الحفظ
عليه وعلى سائر الناس بالقطع والنفع العام يتحمل له الضرر الخاص وانما لم يسقط
بالقطع باسقاطهم لان المقصود الزجر وشرع القطع في حقهم ازجر وامنع
او لعدم تصور اجتماعهم على الاسقاط لا يقال لو كان القطع لمصلحة العامة لكان
الشرط طلب شخص ما منهم لا خصوص طلب المسروق منه لانا نقول لما كانت
السرقة من باب المخاصمات المالية اشترط في ثبوتها لما يترتب عليها من القطع
طلب من له يد حافظة على المال المسروق وفي الكافي وهذا اذا اختار المالك
القطع وان قال انا ارضمنه لم يقطع عندنا قوله وفي المبسوط الخ حاصله ان
سقوط الضمان انما هو في القضاء والحكم اما فيما بينه وبين الله تعالى فيفتي بالضمان
ليخرج من الخلاف فيضمن ديانة لا قضاء تحرزا عن شبهة الخلاف قوله فان قلت

الاعراض عنها ... (right-page margin, partly legible)

القواء الا بلاك ...

قد يوجد العصمة الخ هذا انشاء من قوله من شرط القطع ان يكون المسروق معصوماً قبل السرقة حقا للعبد فقال السائل قد يوجد القطع ولم يوجد شرطه اذ ليس مال الوقف ملكا لاحد ما قلت ينبغي ان لا يقطع لعدم الملك مع انه يقطع وتحصيل الجواب بالمنع والتسليم يعني لا نم ان مال الوقف ليس ملكا لاحد بل هو على ملك الواقف حكما فقد وجد الشرط ولئن سلمنا انه ليس على ملك الواقف لكن مرادنا بالملك التعلق بحق الغير سواء كان ذلك الغير مالكا حقيقة او لا كمستحق الوقف فالمراد بالملك اعم من الملك حقيقة او حكما لان الملك ليس شرطا في العصمة لعينه بل لغيره حتى يشترط حقيقته بل لانه متعلق حق الغير قوله ولذلك صح ايقاع الطلاق اعلم ان المص كما اورد من قبل الخصوم فروعاً يري ان خالفوا فيها الاصل المذكور وهم قد عملوا به فيها واجاب عنها واورد عليهم فروعا خالفوا فيها الاصل المذكور وعملنا فيها ولا جواب لهم عنها فقال ولذلك ومرجع ذلك الى مسئلة الخاص المخصوص قطعا وعدم احتماله البيان قوله صح ايقاع الطلاق بعد الخلع اعلم ان المختلعة يلحقها الطلاق عندنا خلافا للشافعي حتى ان رجلا قال لزوجته خلعتك عن عصمتي وقد بقي شيء من عدد الطلاق ثم قال لها وهي في العدة انت طالق مثلا صح ذلك منه ووقع هذا الطلاق على المرأة وينقص من العدد ان لو كان وزال به ان لم يبق ولم يصح عند الشافعي بل يكون لغوا قوله لان الطلاق لازالة ملك النكاح هذا القول مم فان الطلاق الرجعي لا يزول به الملك فالاولى ان يقول في تعريف الطلاق هو رفع القيد الثابت شرعا بالنكاح قوله تمسك المص الخ الاولى والاحسن ذكر معنى الاية ووجه الاستدلال بها عند قول المص عملا بقوله فان طلقها فلا تحل له من بعد كما هو طريق الشرح لان فائدة الشرح حل العبارة عنها قوله ومعنى الاية يعني قوله تعالى فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به حتى لا يكون دفعها اسرافا ولا اخذه ظلما قوله وصل الطلاق بالافتداء بالمال وذلك لان الفاء لفظ وضع لمعنى مخصوص وهو الوصل والتعقيب فيقتضي وصل الطلاق بالافتداء فيصح الطلاق بعد الخلع وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله تعالى

الطلاق

الطلاق مرتان اى ثنتان ثم ذكر افتداء المرأة بقوله تعالى فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وفيه تخصيص فعل المرأة هنا تقرير فعل الزوج فيما سبق من قوله الطلاق مرتان لانه جمع بينهما في قوله تعالى بينهما ثم خص جانب المرأة مع انها لا تختص بالافتداء لا بفعل الزوج كما بينا بالضرورة ان فعل الزوج في هذه الحالة وهي حالة الخلع هو الذي تقرر فيما سبق في اول الاية وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعي الطلاق بغير مال والطلاق به وهو الافتداء فصار كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما يروى عن الشافعي وان كان الصحيح من مذهبه خلافه لئلا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي في حكم المنطوق ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء قوله فمن ابطل الطلاق بعده واوصل قوله تعالى فان طلقها باول الاية وهو قوله تعالى الطلاق مرتان لا يكون عملا بالفاء وفيه فساد التركيب لما فيه من العدول عن العطف على الاقرب الى العطف على الابعد مع توسط كلام اجنبي بينهما على تقدير ان يكون قوله تعالى ولا يحل لكم الخ كلاما معترضا مستقلا وارداً في بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين واما على تقدير ان الافتداء منصرف الى الطلقتين المذكورتين والمعنى لا يحل لكم ان تأخذوا في الطلقتين شيئا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فان خافا ذلك فلا اثم في الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء ونعم المطلوب فتأمل قوله واعترض عليه اى على الاستدلال بما قلناه رواية ودراية قوله لان المذكور هذا اعتراض الرواية وقوله لان موجب الفاء هذا اعتراض الدراية قوله وكل ذلك اشارة الى قوله والا لما يتصور الخ قوله واجيب عنه بان اتصال الاية قوله تعالى فان طلقها بهذا جواب اعتراض الرواية قوله فكانه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت به في الطلقتين المذكورتين ثم رتب على الافتداء الثالثة وتوجيهه ان قوله تعالى الطلاق مرتان يحتمل ان يكون بطريق الخلع او بغيره فبين بقوله فيما افتدت به جوازه بطريق الخلع فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين الخاليتين عن الخلع

والافتداء واللتين كلتاهما او احدهما خلع وافتداء وبه يتم المقصود ايضا وهو ايقاع الطلاق بعد الخلع ويندفع به ما قيل من انه لو كان الفاء للتعقيب للزم من مشروعية الطلقة الثالثة وجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على مال الزيادة على الكتاب وترك العمل بالفاء في قوله تعالى فان طلقها لان التعقيب على ما حققناه من التعميم في الطلقتين ينفي الزيادة والالغاء على انا لو قلنا بان تعقيب الثالثة على الطلقتين مقيد بكونهما او احدهما خلعا وافتداء لكانت مشروعيتها بعدهما خاليتين عن الخلع والافتداء ثابتة بالاجماع والخبر المشهور ولا خير في اثبات كل بدليله قوله فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اربعا لان الافتداء بيان للطلقتين لا طلقة ثالثة فذكر في الكشف لان الله تعالى ذكر الطلقة الثالثة بعوض وبغير عوض فلا يلزم تربيع الطلاق فتامل قوله موجب الفاء التعقيب والوصل هذا جواب عن اعتراض الدراية قوله وهذا لم يقل به احد الاولى ان يقول لان هذا الخ لان المقام مقام التعليل ومرجع الاشارة كون الفاء للترتيب في الذكر فقط لان الفاء انما هي للترتيب في الوجود والا فالترتيب في الذكر حاصل في جميع حروف العطف قوله واما عدم تصور الطلقة الثالثة بدون الخلع جواب عن قوله والا لما تصور الطلقة الثالثة قبل الخلع وهو من تتمة جواب اعتراض الدراية قوله لان غاية ما يفهم من ذلك اي من كون الفاء للتعقيب والوصل في الوجود ولم يتعرض الشارح للجواب عن قول المعترض بل منه وجاز فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع حتى يلزم ترتيبه على الطلقتين فقط بل انه على تقدير الخوف لا جناح في الافتداء قيل لا يصح التمسك بالاية في ان الخلع طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق لان المذكور في الاية هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب بان الاية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع فيدل على المط بعمومه ولا يلزم ان المذكور فيها هو الطلاق على مال الخلع بل اعم وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا في الافتداء بصيغة الخلع طلاق على مال ام لا حتى لو لم

صحة

بالطلقتين صح

ذلك

مأخوذ من التلويح

لم يصح نزاعه في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق قوله فان قلت على ما ذكرتم اي من ان الافتداء منصرف الى الطلقتين وان المراد بهما الطلاق بطريق الخلع لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعي لان الخلع طلاق باين واللازم بط لاتفاق المفسرين على ان المراد منه الرجعي وتقرير الجواب يؤخذ مما حققنا من التعميم في الطلقتين فتنبه لذلك قوله ولقائل ان يقول الخ هو كلام ظاهر جلي وليس بحثا من عند الشارح كما ترى بل المحققون ذكروه وعباراتهم فيه واعلم ان هذا البحث مبني على كذا الخ فالاولى ان يتمسك الخ و يرد دليل الشافعي لانه قياس في مقابلة النص على ان قوله ان الطلاق لازالة ملك النكاح ممنوع لان الطلاق الرجعي واقع ولا يزول به الملك بالاجماع قوله المفوضة التفويض التسليم وترك المنازعة واستعمل في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا يصلح محلا للخلاف التي نكاحها غير منعقد عند الشافعي لعدم الولي بل المراد من المفوضة هي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية مهر او على ان لا مهر لها فزوجها ان كانت من اهل الاذن والصغيرة التي سلم الاب نكاحها من الزوج كذا في شرح الاصول وفي الحقايق لا يتصور ذلك في صبية او مجنونة اذ ليس لاحد اسقاط مهورهن قوله وهي بكسر الواو الخ حاصله انه يجوز في المفوضة الحركة كسر الواو وفتحها على انه اسم فاعل او مفعول كما ذكره الشارح واما الامة المزوجة بلا مهر فلا تسمى المفوضة بالفتح قوله ويجب المتعة ذكر في العناية لان المتعة تجب عندنا في الموضعين قبل الدخول عند عدم التسمية كما هنا وعند التسمية الفاسدة كما لو سمى لها خنزيرا او خمرا فان قلت ينبغي ان يتنصف مهر المثل في مسئلة المفوضة كالمسمى قلنا المسمى معلوم يمكن تنصيفه كذا في الكافي فان قلت فكان ينبغي ان يتنصف المتعة بالطلاق قبل الدخول قلت المتعة قائمة مقام مهر المثل فكما لا يتنصف مهر المثل لكونه مجهولا لا يتنصف المتعة وان كانت معلومة بالنظر الى وصف الاصل لا الى وصف الخلف قوله والاستغاء وهو الطلب الخ حاصله ان الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب والباء حرف خاص وضع لمعنى مخصوص وهو الالصاق

ذلك

التنصيف في صح

او في مهر المثل ليس بممكن لانه مجهول لا يمكن تنصيفه صح

وقد تعلق المال بالابتغاء وهو الطلب بالعقد الصحيح فلا ينفك المال عن الطلب
بالعقد الصحيح ومن ضرورته وجوب المال بنفس العقد الصحيح فالقول بتراخي
وجوب المال الى زمان استيفاء المطلوب وهو الدخول كما قال الشافعي لا يكون
عملا بالخاص من كتاب الله هذا ما فهم من كلام فخر الاسلام وفيه نظر والاولى
ان يقال الابتغاء انما يكون بالعقد الصحيح لقوله تعالى غير مسافحين ولا شيء
من العقد الصحيح غير ملصق بالمال لقوله تعالى باموالكم فلا شيء من الابتغاء
غير ملصق بالمال ونكاح المفوضة ابتغاء فلا يصح بالالصاق مال واعترض
بان التمسك بهذه الآية في المفوضة لا يستقيم لانه ليس فيها دلالة على كونه مشروعا
بالمال وليس فيها نفي كونه مشروعا بلا مال بل ذلك مسكوت عنه وقد قام الدليل
على مشروعيته بلا مال وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله
وانكحوا الايامى منكم والمطلق يجري على اطلاقه والمقيد على تقييده واجيب
بان المطلق يحمل على المقيد في الحكم الواحد والحادثة الواحدة بالاتفاق كما
في كفارة اليمين بالصوم وهنا كذلك فيجب حمله على المقيد بالمال وفيه نظر
اذ لا نسلم اتحاد الحكم بل هو عين النزاع فالصواب ما امضيناه من تركيب
القياس وان ابن مسعود رضي الله عنه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها
ولم يسم حتى مات فردهم ثم قال اقول فيها برأيي فان كان صوابا فمن الله
وان كان خطاء فمني ومن الشيطان ارى لها مهر امرأة من نسائها لا وكس
ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث فقام معقل بن سنان الاشجعي فقال
اشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق وكان زوجها
ابي داود فقام ناس من اشجع فيهم الجراح وابن سنان الاشجعي فقالوا نشهد
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضاها فينا في بروع بنت واشق حين مات
وان زوجها هلال بن مرة الاشجعي كما قضيت ففرح عبد الله بن مسعود فرحا
شديدا حين وافق قضاؤه قضاء رسول الله عليه السلام قال البيهقي جميع روايات
هذا الحديث اسانيدها صحاح وما روي عن علي رض انه قال لا يقبل معقل بن سنان
فانه اعرابي بوال على عقبيه قال ابن المنذر لم يصح هذا عن علي رض قوله ارادة

(نحو الابتغاء صح)

(واعترض صح)

(فانه يستلزم نفي كونه مشروعا بلا مال واما قول ابن عباس فمعارض بما رواه من حديث علقمة صح)

ان تبتغوا

ان تبتغوا انما قيد بالارادة دون ان يقول ابتغائكم باموالكم لان الارادة
لازمة للطلب لا تنفك عنه ولان المفعول له شرطه ان يكون فعلا لفاعل الفعل المعلل وقلبيا فلذا اول به
قوله ويجوز ان يكون بدلا لكن ان تقول شرط البدل ان يحل محل المبدل منه وهذا
ليس كذلك والجواب انه لا يشترط ذلك على الصحيح كما في قوله تعالى وجعلوا لله شركاء
الجن فان قلت من اي الابدال قلت هو بدل الاشتمال والعائد محذوف تقديره ان
تبتغوها قوله اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطي لان
العقد لما فسد فسد ما في ضمنه من المسمى فيجب مهر المثل لانه الموجب الاصلي وهو
انما يجب اذا وطئها ولم يجب بالخلوة الصحيحة لان التمكن فيه منتف شرعا
اذ لكل واحد من المتعاقدين فسخه قبل الدخول بغير حضرة صاحبه واما بعد
الدخول فليس لكل منهما فسخه الا بحضرة صاحبه وفي الخلاصة المراد من المهر
في الفاسد العقر وهو مقدار ما يجب اجرة لزناها لو كان حلالا وهذا
بخلاف العقد الصحيح فانه يجب المسمى بالعقد ويكمل بالخلوة فالخلوة في الصحيح قائمة
مقام الوطي للتمكن منه بخلاف الفاسد قوله وقد حكمتم بصحة ذلك كما لو تزوجها
على ان لا مهر لها وهذا بخلاف البيع فانه يبطل بنفي الثمن وقيل يفسد كالسكوت
عنه والفرق ان الثمن في البيع ركن بخلاف المهر فانه لاظهار شرف المحل لا لصحة العقد قوله
زوجتكها بما معك من القرآن رواه البخاري ومسلم من حديث سهل بن سعيد الساعدي
وليس فيه دلالة على ان القرآن جعل مهرا ولا انه شرط ان يعلمها وانما قال بما معك
اي بسبب ما معك من القرآن فلحق البيان بقوله صلى الله عليه وسلم لا مهر اقل من عشرة
دراهم رواه الدارقطني من حديث جابر وفيه مبشر بن عبيد وحجاج بن ارطاة وهما
ضعيفان عند المحدثين لكن البيهقي رواه من طرق وضعفها في السنن الكبير والضعيف
اذا تعدد طرقه صار حسنا لغيره يحتج به ذكره النووي في شرح المهذب وما صح
ان يحتج به لان تبين به المجمل ويعضده ما رواه البيهقي وابن عبد البر عن علي رضي الله عنه
انه قال اقل ما يستحل به المرأة عشرة دراهم اعلم ان الفقهاء والشارح جعلوا
في الفروع هذا الحديث بيانا للمجمل في قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم ولقائل ان يقول لا نسلم
الاجمال في الآية بل انما تقتضي المال مطلقا فالتعيين الخاص زيادة عليه

(ان الثمن صح)

(هذا الحديث صح)

بخبر الواحد وانتم تمنعونه قوله فلان الكناية المراد بها الضمير في فرضنا لان
الكناية عند الاصوليين ما استتر المراد به ولا يفهم الا بقرينة لفظية او معنوية
كالفاظ الضمائر نحو انا وانت وهو فانها لا تميز بين اسم واسم الا بقرينة تنضم
اليها من تكلم او خطاب او غيبة وسيأتي تفسير الكناية في اصطلاح اهل
البيان والفرق بينها وبين المجاز على كل من الاصطلاحين في محله ان شاء الله تعالى
قوله فدل ذلك على ان متولي التقدير هو الشارع لان اسناد الفعل الى الفاعل
حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد
خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو موضوع الاسناد قوله واعترض عليه الخ
اي على التمسك بالآية نقلا وعقلا في ان الفرض خاص موضوع لمعنى التقدير وحاصله
انا لا نسلم ان الفرض لفظ خاص بل مشترك بين الايجاب والقطع والبيان والتقدير
سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه خاص في التقدير بل هو حقيقة في القطع كما قال صاحب
الكشاف في سورة النور اصل الفرض القطع وكذا قال غيره من ائمة اللغة ثم نقل
الى الايجاب والتقدير لان الفرض مقطوع وكذا المقدر مقطوع عن الغير فكان
مجازا فيهما على ان حمله على الايجاب هنا اولى بقرينة كلمة على فانها صلة الايجاب
لا صلة التقدير وبقرينة عطف المملوكات على المنكوحات فان الايجاب يستقيم في حق
الاماء كما يستقيم في حق الازواج واما معنى التقدير فلا يستقيم في حق الاماء
ولهذا فسر ائمة التفسير الفرض هنا بمعنى الايجاب قال صاحب الكشاف معنى الآية
قد علم الله ما يجب فرضه على المؤمنين في الازواج والاماء وتقرير الجواب ان
العلماء اجمعوا على ان حمل اللفظ المستعمل في عدة معان على الحقيقة والمجاز اولى
من حمله على الاشتراك لمصالح المجاز ومفاسد الاشتراك وان التبادر من
علامات الحقيقة ولفظ الفرض مع وروده استعماله فيما ذكر من المعاني قد غلب
في معنى التقدير دون غيره والغلبة فيه تبادر الى الذهن دون غيره
وما يتبادر اليه الذهن دون غيره كان حقيقة فيما يتبادر فيه دون غيره
فلفظ الفرض حقيقة في التقدير دون غيره وبه قال الاصوليون واما
التعدية بعلى والعطف فلتضمنه معنى الايجاب اذ من لوازم تقدير الشرع

ايجابه

ايجابه على ان بعضهم وان حمله في الآية على الايجاب لا يكون حمله ذلك قاضيا
على من حمله فيها على التقدير لان احد الحملين لا يقضي على الآخر مع انا لو سلمنا
ان المراد به الايجاب تحصل المط ايضا اذ يصير التقدير قد علمنا ما فرضنا على
الازواج من المهر وغيره وكل معلوم مقدر عند الله تعالى وهو مجمل في حقنا
فيلحق الحديث المذكور بيانا كما انا لو سلمنا ان المعلوم ليس بمقدر لكان ما اوجبه الله
على الازواج من المهر غير معلوم لنا فيكون مجملا ايضا فيلحق به الحديث بيانا
قوله ويمكن ان يجاب عنه اي عن الحديث (البحث نخ صح) المذكور بالتزام الشق الثاني وانما امتنع
العطف في المثال المذكور لعدم القرينة والآية ليست كذلك لوجود القرينة
قوله وغير ذلك معلوم في هذه العبارة خلل لانه ان قرئ وغير ذلك بالرفع على
الابتداء ومعلوم خبره فلا معنى لهذا الكلام وان قرئ بالجر عطفا على المهر فظاهر
لكن يبقى قوله معلوم سواء كان بالرفع او بالجر لا معنى له فالاولى ان يقول
وغير ذلك بالجر وكل معلوم عند الله مقدر الخ قوله بالحديث المشهور لا حاجة
الى التقييد بالمشهور لان خبر الواحد يجوز به البيان مع ان هذا الحديث خبر
واحد فلا معنى لدعوى الشهرة وفي بعض النسخ بالحديث المذكور وهو الاولى
اللهم الا ان يقال المراد بالمشهور ما اشتهر على السنة الناس لا المشهور المصطلح
قوله احترز بالقيد الاول عن الفعل والاشارة وحديث النفس والكلام النفسي
فانه لا يطلق عليه القول في هذا الاصطلاح وخرج بالقائل ما يصدر عن الطير
وبالغير نفس القائل وعلاج التسبيل وهي مقصد الطريق والاعتبار ما يصدر
من غير قصد كما في الجنون والاغماء والنوم والسهو قوله وبالقيد الثاني عن الدعاء
والالتماس اعلم ان الصيغة الدالة على طلب الفعل دلالة وضعية ان قارنت الاستعلاء
فهو امر وان قارنت التساوي فهو التماس وان قارنت الخضوع فهو سؤال ودعاء قوله
وقيد بالتسبيل اشارة الى ان العلو في الواقع ليس بشرط بل الشرط عد الآمر نفسه
عاليا سواء كان عاليا في نفس الامر ام لا قوله حتى ان صدر افعل ممن هو ادنى
حالا من المأمور على وجه الاستعلاء يكون امرا ولهذا ينسب الى سوء الادب
والحمق ومنه يكون قول فرعون لقومه فماذا تأمرون مجازا اي تشيرون لان قولهم

عزام

فيكون المهر مقدرا عند الله صح

بالتزام الشق الثاني وما امتنع صح

كما ذكرنا صح

مبحث الامر

التماس صح

اوجد واخاه وارسل لم يكن على سبيل الاستعلاء لانهم ما كانوا مستعلين عليه فهو في
قوة تستر لكذا ولقائل ان يقول بعد تسليم ان المعتبر في الامر الاستعلاء كما اختاره
اكثر الاصوليين انه هو المعروف وهو الامر الذي يجب امتثاله ولا يجب ذلك الا اذا كان
الامر على رتبة من المأمور في نفس الامر **قوله** وهي القاعدة المشهورة في استخراج الامر
من المضارع وهي ان تحذف حرف المضارعة وتعامل آخر الباقي معاملة المجزوم
فان كانت ما بعد حرف المضارعة متحركا نطق به على ما هو عليه نحو دحرج وان
كان ساكنا زيدت بهمزة وصل مضمومة ان كان عين الفعل مضمومة ومكسورة
فيما سواه نحو اقتل اضرب اعلم واما اكرم ونحوه بفتح الهمزة امر اقتناء على
الاصل المرفوض فافهم وع فلا يرد قم ود حرج وصل ونحوه لانه ليس المراد
خصوص صيغة افعل بل المراد به ما كان مشتقا على طريقة افعل فيكون ذكر افعل
في التعريف على سبيل التمثيل دون التقييد وفيه تأمل **قوله** وفيه نظر وجه النظر
انه اذا كان المراد من الامر الامر بالصيغة وهو مأخوذ من المضارع فيخرج امر الغائب
فانه امر ليس مشتقا من المضارع بل هو صيغة على حدة فينتقض التعريف به
فلا يكون جامعا ولذا قال بعضهم لا بد من زيادة قيد آخر وهو ما يقوم مقام
افعل ليندرج الامر من غير العربية وسائر صيغ الامر **قوله** والاصوب ان يقال
مراده الخ يعني فيكون ذكر افعل للتمثيل وفيه نظر لان التعريف لا يقصد به التمثيل
والمراد لا يدفع الايراد والحاصل انه ليس مراده هذه الصيغة على الخصوص بل المراد
من افعل ما دل على طلب من فعل ساكن الآخر فيشمل سائر صيغ الامر **قوله**
خرج بهذا اي بقوله افعل اوجبت عليك ان تفعل كذا او اطلب منك فعل كذا او اوجب فعل كذا
فان ذلك كله طلب تحصيل الفعل ممن هو دونه بالقول وليس بامر قال العلامة النسفي
وبه يظهر ضعف قولهم انه طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء لورود
هذه الصيغ المذكورة عليه لصدق الحد عليها واجيب بانما يتوجه عليهم ان
لو لم يكن مرادهم بذلك طلب الفعل بالقول الموضوع له وهو ممنوع والصيغ التي
ذكرت غير موضوعة للطلب بل هي اخبار عن الطلب لا انشاء **قوله** لكن هو
كونه بمعنى المقول اولى قال بعض الشراح المراد بالقول معناه المصدري لا المقول

كما خطر

كما خطر ذلك في بعض الاذهان لان ذلك صيغة الامر لا الامر كما صرح به صاحب المفتاح
وصاحب الكشاف والامام الرازي ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف
على جهة الاستعلاء واريد بالاقتضاء ما يقوم بالنفس من الطلب لان الامر بالحقيقة
هو ذلك الاقتضاء والصيغة سميت به مجازا لدلالتها عليه واحترز بغير كف عن
النهي ويرد عليه نحو كف ولا تكفف اللهم الا ان يراد غير كف عن الفعل الذي
اشتقت منه صيغة الاقتضاء وايضا اذا كان القول بمعنى المقول يكون هذا
التعريف مناسبا لمذهب المعتزلة لانهم لما انكروا الكلام النفسي لزمهم ان
يحدوا بالكلام اللفظي فقالوا الامر عبارة عن قول القائل الخ اما مذهب اهل
السنة فالامر في الحقيقة هو المعنى القائم في النفس فيكون قوله افعل عبارة عن الامر
لا حقيقة الامر ذكره صاحب البدايع وابن الحاجب ويمكن ان يجاب بان بحث الاصولي
ليس في الكلام النفسي وانما يبحث عن المتكلم وقولهم انه مناسب لمذهب المعتزلة
قلنا سلمناه من الحيثية التي ذكرتم فاما من حيثية ان الامر من قبيل الخاص وهو
من اقسام القرآن وهو عبارة عن النظم والمعنى وبحث الاصولي ليس الا فيه
فبهذه الحيثية يليق بالفقهاء والاصوليين لانهم يثبتون الاحكام بنظم
القرآن المتلو دون النفسي **قوله** ولقائل ان يورد عليه الخ يمكن ان يجاب عن
الاول بان احد الاصطلاحين لا ينقض الآخر على انه من الحقائق الاصطلاحية
فلا يبعد تعريفه باعتبار اصطلاح خاص وان لم يجز مثله في الحقائق اللغوية
والعرفية وعن الثاني بان التعريف على قاعدة من يرى من الاصوليين ان الامر
حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه فلا يرد عليه النقض بما ذكر مما هو مجاز عندهم
فتأمل لا يقال الامر على الطرد الصادر عن الساهي والنائم والمجنون ونحوه مع
انه ليس بامر لانا نقول التقييد بعلاوة السبيل خرج ذلك لانها قصد
الطريقة والاعتبار المذكور وهو عد الآمر نفسه عاليا **قوله** قدم الامر لانه ما يجب
على المكلف اولا الايمان قيل اول ما يجب على المكلف المعرفة وقيل النظر وقيل
القصد والاول اصح وقيل لا خلاف لان اول واجب خطابا ومقصودا المعرفة
واول واجب اداء واشتغالا القصد الى النظر والتحقيق ان اول واجب

المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار التي هي الايمان لا مطلق المعرفة والنظر
والقصد مقدمتان لها لان النظر يتوقف على القصد والمعرفة على النظر وقيل قدم
الامر لان معظم التكاليف تثبت بالامر وقيل لان ما تثبت بالامر اشرف لان الايمان
والعبادات ثابتان به والشرف من اسباب التقديم وقيل لان الامر اول
مرتبة ظهر لتعلق الكلام الازلي اذ الموجودات كلها وجدت بخطاب كن على
ما هو المختار فيكون مقدما على ساير التعلقات قوله بصيغة افعل حذف الشارح
التنوين واضافها الى افعل وليس هذا طريقة المزج وكان الاولى ان يقول بصيغة
من صيغة صح
افعل محافظة على بقاء التنوين قوله حتى لا يستفاد الوجوب الا من هذه الصيغة
في هذا الحصر نظر اذ الوجوب يستفاد من اخبار الشارع كما في قوله تعالى كتب عليكم الصيام
وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وغيرهما نحو احل الله البيع وحرم الربوا
فهذه كلها اخبار وقد افادت الوجوب والجواب بما قاله صدر الشريعة في التوضيح
اعلم ان اخبار الشارع يراد به مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار لان المخبر به
الامر صح
ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع تعالى عن ذلك والمامور به ان لم يوجد
في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجوب المامور به عدل الى لفظ
الاخبار مجازا انتهى فعلى هذا الحصر المذكور في عبارة هذا الشارع انما هو بالنسبة
الى حقيقة الامر والله اعلم وقال في التلويح المحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم
الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد
ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه
افادته للحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي فيفيد
الحكم الشرعي بابلغ وجه قوله اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى لا المعنى به يعني
يكون اللفظ مقصورا على المعنى بحيث لا يتجاوز الى معنى آخر اما المعنى فيتجاوز
الى لفظ آخر قوله كالمترادف الترادف فان يكون معنى اللفظين واحدا كليث واسد
فلفظ اسد مختص بالحيوان المفترس وهو ليس مختصا بل هو مدلول للفظ ليث و
غضنفر وغير ذلك قوله وقد يكون على العكس اي بان يكون المعنى مختصا باللفظ
فيكون المعنى مقصورا على اللفظ بحيث لا يتجاوز الى لفظ آخر اما اللفظ فيتجاوز المعنى

الى معنى آخر

الى معنى آخر قوله كالمشترك اي كالعين مثلا فان المراد من العين الذهب مثلا
فانه مختص بلفظ العين وهو غير مختص بالذهب بل يطلق عليه وعلى غيره
كالباصرة والينبوع وغير ذلك قوله وقد يكون الاختصاص من الجانبين اي يكون
المعنى مختصا باللفظ واللفظ مختصا بالمعنى فيكون كل منهما مقصورا ومقصورا
عليه كالالفاظ المتباينة مثل الانسان والفرس ولما كان الاختصاص هنا
اي اختصاص لفظ الامر مع معناه من الجانبين قوله لان الامر من الالفاظ التي
اختصت بمعانيها بها عندنا قوله لجانب المعنى اي اختصاص المعنى بالصيغة وهو
واختصت معانيها صح
اي اختصاصه صح
بدل بعض من كل قوله ولجانب اللفظ الصيغة بالمعنى قدم الاول اي اختصاص
المعنى باللفظ لانه هو المقصود اي لان المقصود هنا بيان اختصاص الوجوب
بصيغة افعل قوله وفيه رد اي في قول المص لانه رد على قول من زعم من الواقفية
ممن قال بان الامر من الالفاظ التي اختصت معانيها بها لا التي اختصت
بمعانيها لان الامر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد بالاشتراك
اللفظي وفي قوله يختص مراده بصيغته رد قول من قال من اصحاب مالك
والشافعي ان صيغة الامر وان كانت مختصة بالوجوب لكن ليس الوجوب مختصا
بها بل انه كما يستفاد منها يستفاد من غيرها وهو الفعل وليس الضمير في قوله
وفيه رد راجعا الى الاولى لانه تنبيه بالرد على ما لا يخفى وانما يفي بالرد لو اذا
عاد الى الامر كما قررناه لكن عوده الى الامر خلاف الظاهر من حيث العربية وان
صح من حيث المعنى والظاهر عوده الى الاول لكن لا يصح من جهة المعنى فتنبه لذلك
قوله في المتن حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض اصحاب الشافعي هذا نتيجة
قوله يختص مراده بصيغته وانما لم يذكر المص نتيجة اختصاص اللفظ بالمعنى لانه
ليس خلافا معتدا به بخلاف الاول قيل في كلام المص نظر فانه اطلق القول في
الفعل وهو مخصوص واجيب بانه اي مهملة وهي في قوة الجزئية اقول و
على هذا التقدير لا يخلو ايضا كلامه من تسامح لانه لا يعلم موضع الخلاف من موضع
الوفاق قوله ولا مخصوصا به الخ ولا بيانا لمجمل الكتاب مثل قطعه يد السارق من
الكوع فانه بيان لقوله فاقطعوا ايديهما وتيممه الى المرفقين فانه بيان

لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم فالحاصل ان ما كان سهوا او طبعا او خاصا به
فلا ايجاب اجماعا وما كان بيانا لمجمل يجب اتباعه اجماعا وما ليس كذلك فهو
محل النزاع قوله فعندهم يطلق اي الامر على الفعل ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب
بعضهم الى الاشتراك اللفظي كالعين وبعضهم الى الاشتراك المعنوي كالحيوان
بين الانسان والفرس والانسان بين افراده قوله لقوله تعالى وما امر فرعون
برشيد وقوله تعالى وامرهم شورى بينهم اي فعلهم وقوله تعالى وشاورهم
في الامر اي فيما تقدمون عليه من الفعل وقوله تعالى اتعجبين من امر الله اي صنعه
والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا يجوز بطريق المجاز لعدم الاتصال بينهما صورة
ومعنى لان الامر للطلب ومعنى الفعل تحقق الشيء والاتصال بينهما بوجه ولئن
سلم جوازه مجازا فالحمل على الحقيقة اولى قوله وعندنا لا يطلق اي الامر على الفعل
حقيقة بل انما يطلق على القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه وعلى الفعل
مجازا اذ لو كان حقيقة في الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لو خلا
بالتفاهم ظاهر وترتب لا بدليل [?] والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك
لكونه اكثر وابلغ قوله تمسكوا اي القائلون بان الفعل موجب والحاصل ان ههنا
مقامين احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثاني متفرع عليه وهو ان فعل النبي
عليه السلام للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد
ونحوه واحتجوا على الفرع بقوله عليه السلام صلوا الحديث فان قيل اي حاجة
الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل فالجواب ان فيه تنبيها على انه مع ابتنائه
على الاصل وثبوته بادلته ثابت بدليل مستقل قوله بان النبي عليه السلام شغل
عن اربع صلوات يوم الخندق الحديث اخرجه الترمذي والنسائي من طريق
ابي عبيدة بن عبد الله بن مسعود عن ابيه وقال الترمذي ابو عبيدة لم يسمع
من ابيه وعند العشاء مع الفوايت لخروجها عن وقتها المعتاد وفي الباب
عن ابي سعيد حبسنا يوم الخندق عن الظهر والعصر والمغرب والعشاء الحديث
اخرجه النسائي وابن حبان قوله عن الوصال هو استدامة الامساك عن المفطرات
الثلث ليلا ونهارا من غير ان يحللها قط قوله وهو ما روي انه عليه السلام

الحديث

الحديث متفق عليه من حديث ابن عمر وابي هريرة وعايشة وانس وانفرد به البخاري
من حديث ابي سعيد قوله وهو ما روي انه كان يصلي باصحابه الحديث اخرجه ابو
داود واحمد والحاكم وابن خزيمة وابن حبان من حديث ابي سعيد الخدري قوله
والا اي لو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم لكنه انكر عليهم فلا يكون موجبا اذ
لو كان موجبا لصار كانه امر بالوصال وخلع النعال ثم انكر عليهم الوصال والخلع
وهذا تناقض باطل ونعم ما قال الغزالي رحمه انهم لم يتبعوه في جميع افعاله
فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولم تصر مخالفتهم في البعض دليلا قوله
ولقائل ان يقول الخ يجاب بان دعوى الخصوصية مردودة بحديث ابي هريرة
ان النبي عليه السلام لما نهى عن الوصال فابوا ان ينتهوا واصل بهم يوما ثم يوما ثم
رأوا الهلال فقال لو تأخر الهلال لزدتكم كالمنكل لهم حين ابوا ان ينتهوا
وفي حديثه لو مد لنا الشهر لواصلت وصالا يدع المتعمقون تعمقهم فلو كان
الوصال خصوصية له لما واصل بهم بل كان يزجرهم بها كما زجروا بغيرها كيف وقد
روى احمد في مسنده من حديث ليلى امراة بشير بن الخصاصية قالت اردت ان اصوم
يومين مواصلة فمنعني بشير وقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الوصال
وقال انما يفعل ذلك النصارى وبه علم ان وصاله عليه السلام وان كان وصالا
صورة لم يكن وصالا في الحقيقة لوجود السقي والاطعام اما حقيقة او معنى بخلق
ما ينشأ عنهما من شبع وري حالة وبه علم ايضا ان التعليل بهما انما هو للاعلام
بان النهي للاشفاق عليهم خاصة ولذلك قال لو واصلت وصالا يدع المتعمقون
تعمقهم كما ان المعلوم ان الاختصاص في النزع المسبب عن وجود الاذى واما
اختصاصه باخبار جبرئيل فهو لخصوص هذه الواقعة قوله وايضا هذا
الدليل مشترك الالزام كما قال ان نهيه يدل على ان الفعل ليس بموجب يقال
ان متابعتهم له [ايا ما كان ص] يدل على انهم فهموا من فعله الوجوب وفهمهم في ذلك حجة
فيعمل به ويجاب بانه لو دلت متابعتهم على فهمهم الوجوب لوجب لكل اماما بعوده [?]
فيه وهو بط بالاجماع وما لزم منه الباطل فهو باطل وما كان باطلا وجب
الغاؤه فهذا الاحتمال يجب الغاؤه قوله والوجوب انتفيد من قوله الخ هذا تقرير

جواب عما استدلوا به على الفرع يعني وجوب الاتباع في الصلوة ثبت بقوله صلوا الا بالفعل فالموجب هو القول لا غير اذ لو كان الفعل بنفسه موجبا لما احتيج الى قوله صلوا بعد قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول كما لا يحتاج قوله افعلوا كذا الى شيء اخر يوجب الامتثال به قوله لكنه جواب بتسليم لانه كان له ان يمنع الخ طريق ارباب المناظرة المنع ثم التسليم اي يمنع قول الخصم ويرده ثم يسلم و يدفع ما يرد عليه وهو اقوى في الرد وحاصل المنع ان يقال لا نم ان المراد من الامر في الاية الفعل بل المراد به القول لان الرشد بمعنى الصواب وهو مما يصلح ان يقع صفة للقول والفعل ولا صارف يصرف الامر عن حقيقته وهي القول الى مجازه وهو الفعل وكذا ان اخذ الرشد باعتبار انه ملكة تصدر بها عن الانسان ما يوافق الشرع لا تمتنع اطلاقه على القول كما لا يمنع على الفعل فلو اختصاص له ايضا بقول ولا فعل والترجيح للحقيقة ولئن سلمنا ذلك ان المراد من الامر الفعل فاطلاق الامر على الفعل مجاز بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان الامر سبب وجوب الفعل فالعلاقة السببية وهي بعض علاقات المجاز والمجاز خير من الاشتراك وبهذا يخرج الجواب عن الايات الاخر واعلم ان ما ذكره المصنف انما هو جواب عمن قال بالاشتراك اللفظي ولم يجب عمن قال بالاشتراك المعنوي والجواب عنه انه لو كان مشتركا بينهما معنى لما فهم منه عند الاطلاق عينا لان مسمى اعم ولا دلالة للعام على الخاص كما لا دلالة للحيوان على الانسان واذا انتفى الاشتراك عن الامر انتفى الايجاب عن الفعل لانه من لوازمه قوله الا ان الامر بمعنى الفعل الخ جواب عن سؤال مقدر بيانه يقال اذا كان الامر يطلق على القول والفعل فهل بين الامر بمعنى القول وبينه بمعنى الفعل فرق في اللفظ ايضا فاجاب بان الفرق حاصل باعتبار الجمع لان الامر اذا اريد به الفعل يجمع على اوامر على غير واحده على غير القياس كرهط وارهط فاختلاف الجمعين بحيث يختص كل واحد منهما بمعنى واحد يدل على اختلاف المعنيين وح لا يخلو اما ان يكون لفظ الامر حقيقة فيهما بالاشتراك اللفظي او مجازا فيهما او حقيقة في الفعل مجازا في القول او بالعكس لا سبيل الى الاول لان الاشتراك خلاف الاصل ولا الى الثاني والثالث لانعقاد الاجماع

على خلافه

على خلافه فتعين الرابع وهو المط فان قيل التفرقة بين الجمعين دليل على كونه في كل منهما حقيقة اذ المجاز لا يفارق الحقيقة قلنا لا نم ذلك الا ترى ان اليد تجمع على ايادي اذا اريد بها النعمة وعلى الايدي اذا اريد بها الجارحة مع انه مجاز في احدهما وحقيقة في الاخر قوله لكنه غير مستقيم الخ مناقشة ظاهرة مسبوق بها قوله وموجبه لما فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي لمسماه اعني صيغة افعل واعلم ان صيغة الامر ترد لمعان للوجوب والندب والاباحة والتهديد والارشاد والاكرام والامتنان والاهانة والتسوية والتعجب والتكوين والاحتقار والاخبار والتسخير والتعجيز والتمني والتاديب والدعاء الا انهم اجمعوا على ان صيغة افعل مجاز فيما عدا الاربعة الاول وكان المص يرى التهديد ايضا من جملة ذلك ولذا لم يذكره ثم اختلفوا فيه فذهب بعض الواقفية الى انها مشتركة بين المعاني الاربعة بالاشتراك اللفظي ونقل ذلك عن الاشعري في بعض الروايات وابن شريح وبعض الشيعة وذهب بعضهم الى انها مشتركة بين الثلثة الاول بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وقد يكون نظر المص في ايراد الثلثة دون التهديد الى هذا وذهب بعضهم الى انها مشترك بين الاولين فقط بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وقال بعضهم لا ندري اهي حقيقة في الوجوب او الندب او فيهما وعلى ما ذهب اليه هؤلاء لا حكم له اصلا بدون القرينة الى التوقف التوقف عند البعض في نفس الموجب وعند البعض في تعيينه وذهب جمهور العلماء الى انها حقيقة في احد الثلثة الاول من غير اشتراك ولا اجمال مجاز فيما عداه ثم اختلفوا في تعيينه فذهب جمهور الفقهاء والشافعي في احد قوليه وعامة المعتزلة الى انه الندب وذهب بعض اصحاب مالك الى انه الاباحة قوله فادنى الترجيح الندب هذا فاسد لان الموضوع للشيء محمول على الكامل منه لانه ثابت من كل وجه دون الناقص منه لانه ثابت من وجه دون وجه والكامل من الطلب ما لا يكون فيه رخصة الترك وذلك في الوجوب دون الندب قوله وذلك بالاباحة لان شك ان القائلين بالاباحة يقولون ان الامر لطلب الفعل ايضا وح يرد عليهم ما ورد على القائلين بالندب من جعل النقصان

لا يفارق ٤٦

موجب الامر الوجوب

مع اعتقاد ان ما اراده صاحب الشرع منها حق لانها مجملة لازدحام المعاني وحكم المجمل صح

وجماعة من المعتزلة الى انه الوجوب وذهب جماعة الفقهاء صح

يجمع على امور لا غير وان اريد به القول صح

اصلاً والكمال عارضاً وهو قلب المعقول قوله ولو لم يكن الامر موجباً لطلبوا دليلاً
آخر للعمل به لا يقال انما عرفوا ذلك بما شاهدوا من الاحوال لا بصيغة الامر لان من
كان غائباً منهم من مجلسه اشتغل كما بلغه صيغة الامر حسب ما اشتغل به من كان
ومشاهدة الحال لا توجد في حق من كان غائباً فثبت انه موجبه الوجوب قوله
موجبه الوجوب عندنا سواء كان الامر وارداً بعد المنع او قبله يعني الدلائل الآتية
فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره وفيه نظر لان تلك الدلائل انما تدل
على الامر المطلق واما الوارد بعد الحظر فوروده قرينة على ان المقصود رفع التحريم
لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب زيادة لا بد له من
دليل والجواب انه لا يجوز ان يكون الورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود
الاباحة والا لما صح ان يراد من الامر بعد الحظر الوجوب لامتناع الجمع بين قرينة
المجاز والمعنى الحقيقي لكن التالي بط بدليل قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم
الآية وغيره من النصوص الواردة بعد الحظر الدالة على الوجوب فالمقدم مثله
قوله هذا رد لقول بعض اصحاب الشافعي اي ممن قال بالوجوب قبل الحظر و
الاباحة بعده واعلم ان من قال بان موجب الامر التوقف او الندب او الاباحة
قبل الحظر فكذلك يقول بعده ومن قال بانه موجبه الوجوب قبل الحظر وبعده
الاباحة كذا في التحقيق وفي بعض نسخ اصول الفقه ان الفعل ان كان مباحاً
ثم ورد حظر معلق بغاية او بعلة او بشرط فالامر الوارد بعد زوال ما علق
الحظر به يفيد الاباحة عند جمهور اهل العلم كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
لان الصيد كان حلالاً على الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله تعالى
فاصطادوا اعلاماً بان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر الى اصله وان كان
الحظر وارداً ابتداء غير معلل بعلة عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية فالامر
الوارد بعده هو المختلف فيه وذكر بعض المحققين ان المشهور في كتب الاصول
ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب
البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب بما ذهب اليه البعض ولا نزاع في
الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة فليتأمل قوله كقوله تعالى واذا حللتم

بعده ايضا وذهب طائفة من اصحاب الشافعي الى ان موجبه الوجوب صح

فاصطادوا

فاصطادوا وكقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا وقوله عليه السلام كنت
نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن الحنتم والنقير
فانتبذوا فيهما ولان الحظر ولان الحظر المتقدم قرينة دالة على ان المقصود رفع
رفع الحظر لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب والندب زيادة
لا بد لهما من دليل قوله كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وكقوله
عز وجل ولكن اذا دعيتم فادخلوا وكالامر للحائض والنفساء بالصلوة والصوم
بعد زوال الحيض والنفاس والامر بالصلوة بعد زوال السكر وكالامر بالقتل
في شخص حرام القتل بالاسلام او الذمة بارتكاب اسباب موجبة للقتل من الحرب
او الردة او قطع الطريق وكالامر بالحدود بسبب الجنايات بعد ما كان الايذاء محظوراً
وهذه الاوامر كلها تفيد الوجوب وان كانت بعد الحظر لان المقتضي للوجوب
قائم وهو الصيغة الدالة على الوجوب ولم يتفاوت صيغة الامر قبل الحظر وبعده
فلا يتفاوت حكمه وهو الوجوب فثبت ان الحظر المتقدم لا يصلح قرينة لصرف الصيغة
عن الوجوب الى الاباحة كما ان الايجاب المتقدم لا يصلح قرينة لصرف النهي الوارد
بعده عن التحريم الى الكراهة بالاتفاق وانما فهمت الاباحة فيما ذكروا من النظائر
بقرائن غير الحظر المتقدم والكلام في المجرد على انها امثلة جزئية لا يثبت بمثلها القواعد
الكلية قوله لانا امرنا بالترك تحريف من الكاتب وصوابه ولكنا امرنا بالترك فيعود
الامر على موضوعه بالنقض وذلك لان الاصطياد والاخوانية انما شرعت حقاً للعبد
فلو وجبت لصارت حقاً عليه وهو نقيض المشروع ولهذا لم يحمل الامر بالكتابة عند
المداينة ولا الامر بالشهادة عند المبايعة على الايجاب وان لم يتقدم الحظر كيلا يصير
حقاً علينا بعد ما شرع حقاً لنا قوله وهو قوله تعالى ما منعك ان تسجد اذ امرتك الخ
اي ما منعك من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازاً لان المانع
من الشيء داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والذم والانكار والاعتراض وهو انما
يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم والا فله ان يقول انك
ما الزمتني السجود فان قيل هذا لا يدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع
لاحد في استعمال الامر كذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له وخاصاً به قلنا الظاهر

والمرفت صح

الحسم صح

الصلوة صح

بالاشهاد صح

قوله اسجد والدوام من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان يقول اذ امرتك امر ايجاب
والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة
يستعمل في غير الايجاب مجازاً ولقائل ان يقول كون الامر هنا للوجوب انما عرف بقرينة
الذم والكلام في الامر المطلق فتأمل قوله وقيل المراد بالنص قوله تعالى وما كان لمؤمن الخ
هذا هو المناسب للمقام والمعنى ما صح للمؤمنين والمؤمنات اذا حكم الله ورسوله حكماً
ان يختاروا من امرهما شيئاً ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة في جميع اوامرهما
بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط والضمير في لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومهما
بالوقوع في سياق النفي وغلب المذكر في امرهم الله ورسوله جمع للتعظيم واذا انتفت
الخيرة عن المأمور تعين الوجوب قوله واستحقاق الوعيد لتاركه هذا استدلال آخر على المط
قوله لان تعليق الحكم بالوصف المراد بالحكم اصابة الفتنة وبالوصف المخالفة مشعر
بالعلية اي علية الوصف للحكم قوله فان قلت قوله عن امره الخ تقريره ان الامر في الآية
مطلق وهو لا يفيد الا كون امر واحد للوجوب فلا يقتضي ان يكون مخالف كل امر مأموراً
بالحذر بل المأمور بالحذر هو المخالف لامره الخاص وهو ما يذكر معه قرينة الوجوب
فلا تدل الآية على ان جميع الاوامر للوجوب ولا يتم المط اذ لا نزاع في كون بعض الاوامر
للوجوب قوله لانه يجوز استثناء مخالفة كل واحد من افراد الامر عنه بان يقال فليحذر
الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني واذا جاز الاستثناء منه كان عاماً
لان جواز الاستثناء معيار العموم قوله فان قلت هذا اي الدليل الذي ذكرتموه انما
يتم على تقدير ان يكون المحذور واجباً وهو عين النزاع فيكون استدلالاً بمحل
النزاع فلا يفيد المط اذ للخصم ان يقول لا نم ان الامر بالحذر للوجوب لجواز
ان يكون للاباحة او الندب وتقرير الجواب انه لا نزاع في ان الامر قد يستعمل
للايجاب في الجملة فالامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة ~~الجواب انه لا نزاع في ان الا~~
السياق وانه لا معنى ههنا للندب او الاباحة لان استحقاق العذاب بترك الواجب لا
بترك المباح والمندوب والاقرب ما قال الشارح ان المفهوم من الآية
التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراماً
وتركاً للواجب لتعلق بها الوعيد والتهديد قوله لانهم اجمعوا على ان الموضوع الخ

وايضاً

وايضاً قد اجمع اهل العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه
يطلبه بصيغة افعل فيدل على انه يطلب الفعل جزماً وهو الوجوب وايضاً لم يزل
العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات
مدلولات الالفاظ لان الاجماع المذكور لم ينعقد على نفس المدعى وهو ان الامر للوجوب
اذ لو انعقد عليه لما وقع الاختلاف فيه وانما انعقد على محل آخر وبدلالة ذلك يثبت المدعى
لان الدلالة يعمل عمل الصريح اذا لم يوجد ما يخالفها والمراد بدلالة الاجماع هي كون
الاجماع بحيث اذا لوحظ محله من المجمع عليه دل على المط قوله لو ما ذكرنا اخباراً عن الطلب
لا موضوع له قد يراد به الانشاء لكن ليصير كناية عن الامر فيثبت به الالزام
بطريق الاقتضاء وصار معناه اوجبت عليك لاني امرتك به فتأمل قوله
كالماضي والحال والاستقبال الخ مراده بالصيغة المختصة بالاستقبال نحو اضرب
وبالحال نحو يضرب وهذا بناء على ان المضارع حقيقة في الحال عند الفقهاء
حتى لو قال كل مملوك املكه فكذا يتناول ما يملكه في الحال لا ما يتملكه هكذا
في الجامع الصغير قوله والايجاب اعظم مقاصد الفعل مراده قبل الفعل من الوجود
الى الوجوب لان المراد بالايجاب في الشرع التكليف والفعل متراخ الى اختيار المكلف
قوله هذا اثبات اللغة بالقياس اللغوي لان القياس ثلثة شرعي ولغوي وعقلي
والمراد باللغوي ان يضع الواضع قاعدة كلية يندرج تحتها جزئيات كان
يقول مثلاً اسم الفاعل ما دل على حدث فانه يندرج تحته ضارب وشارب
وحاجب وغيرها قوله وهو لا مر فيه شيء لان هذا الدليل انما يقتضي اختصاص
الايجاب بمطلق الصيغة لا بصيغة الامر والجواب ان المدعى ليس الا اختصاص ذلك
بالصيغة وانما تعينت صيغة الامر له لما حققه ما تقدم من ان الامر يدل على الطلب
والاصل فيه الكمال وذلك بالايجاب قوله القياس لا ثبات عدم اصالة المشترك
لا لاثبات اللغة يعني انما اثبتنا نفي كون الامر مشتركاً بين الايجاب والندب
والاباحة بالقياس على اختصاص كل مقصد من مقاصد الفعل بعبارة لان
الايجاب من مقاصد الفعل فيختص بعبارة على ان بعضهم جوز اثبات اللغة بالقياس
ولكن الاصح منعه اذ اللغة انما تستفاد من الواضع هكذا قالوا وفيه شيء

شغل الذمة بالواجب صح

مراده اثبات اللغة ابتداء من غير تقدم وضع قاعدة كلية والا فلا شك في ثبوت القياس صح

فانّ المدّعي اختصاص الايجاب بصيغة الامر ونفي الاستفادة من غيرها ان الامر
مختص بالوجوب ونفي اشتراكه بين الثلثة حتى يستقيم قولهم انّ المراد نفي كونه
مشتركا بين الايجاب والندب والاباحة ويمكن ان يجاب عنه بانه اذا ثبت اختصاص
الصيغة بالايجاب ثبت نفي الاشتراك بين الثلثة بطريق اللزوم لانّ الاختصاص
ينافي الاشتراك قوله ولولا الامر للوجوب لما حسن ذلك اي استحقاق الوعيد لانه
لو كان المأمور به معصية فانه لا يستحق الوعيد بتركها لغة لانّا لا نسلّم انه لا يستحقه
لغة وانما لا يستحقه شرعا وهو غير مفيد سلّمنا انه لا يلزم لغة لا نسلّم انه لا يستحقه
لغة وانما لا يستحقه شرعا لكن المعصية لما خرجت بدليل وجب فيما وراءها حمل كلامهم
على ظاهره قوله وقد يقال هذا استدلال بطريقة اخرى من جهة المعقول على كون الامر
للوجوب تقريرها انّ امر فعل متعدّ لازمه ائتمر بمعنى امتثل ووجود المتعدي
بدون اللازم محال فمقتضى القياس ان لا ينفك الائتمار عن الامر كما لا ينفك
الاجتماع عن الجمع والانخراج عن الخرج والانكسار عن الكسر لكن لو كان الوجود لازما
للامر لسقط اختيار العبد بالكلية وهو باطل لانّ للعبد نوع اختيار نفيا للجبر
واستحقاقا للثواب بالاقدام على الائتمار مختارا والعقاب بتركه كذلك فنقل الشارع
الوجود الى الوجوب تحاميا عن الجبر فبقي الوجوب المفضي الى الوجود في ذمة
المكلف جبرا من غير اختيار منه على وجه لا بدّ للمكلف من الاتيان بموجبه شرعا
حتى يستحق العقاب بتركه وهذا اولى من القول بتراخي وجود اللازم هنا الى
زمان اختيار المكلف تفاديا عن الجبر لما يلزم عليه من التناقض على ما لا يخفى قوله
والمراد بقولنا الامر حقيقة في الوجوب الحقيقة الشرعية هذا جواب سؤال بان
يقال قد قلتم انّ الشارع نقل الوجود الى الوجوب فلم يكن الامر حقيقة في الوجوب
بالوضع بل حقيقة في الوجود بالوضع مع انهم قالوا الامر حقيقة في الوجوب
فاجاب بانّ المراد الحقيقة الشرعية اذ الحقيقة على ثلثة اقسام لغوية وشرعية و
عرفية قوله فانّ حقيقة الخلاف في صيغة الامر لا في لفظ الامر بل الخلاف في حقيقة الامر
وانتم قد اقمتم الدليل على لفظ الامر حيث قلتم انّ امر متعدّ لازمه ائتمر فلا يكون
الدليل واردا على المدّعي اللهم الا ان يقال اذا صدرت هذه الصيغة عن الحاكم

يصدق

اي المدّعى صح — العقاب صح — تفاديا صح — الحكيم صح

يصدق عليه انه امر به فعلى هذا يكون الدليل واردا على المدّعي لكن للواقفية ان يقولوا
لا نسلّم صدق ذلك بل نتوقف حتى يأتي البيان فان ظهر انّ المراد منه الوجوب يقال
امرني او الندب يقال ندبني او التهديد يقال هدّدني وعلى هذا فقس قوله فلانه
لا يخلو اما ان يراد به اللزوم الحقيقي اي الذي ينتفي الملزوم بانتفائه او اللزوم
اللغوي وهو الذي في مقابلة المتعدي لا سبيل الى الاول لتحقق الامر عند انتفاء
الائتمار في حق الكفار فانه متحقق في حقهم بدون الائتمار منهم ولهذا صحّ ان يقال
امرته فائتمر ولا يصحّ كسرته فلم ينكسر ولا الى الثاني لانه متعدّ اذ يقال ائتمر زيد
عمرا او اجيب عن الشق الاول بانّ الائتمار لازم للامر في الاصل كما ذكرنا من انّ
المقصود منه حصول الفعل كما انّ الغرض من الكسر الانكسار الا انه لو بقي ذلك لسقط
الاختيار من المأمور فنقله الشارع من الوجود الى الوجوب وعن الثاني بانا
لا نسلّم انه متعدّ الى مفعول واحد ولكن ما هو متعدّ الى مفعول واحد قد يكون
لازما بالنسبة الى ما هو متعدّ الى مفعولين كما يقال علّمته القرآن فتعلّمه وكسوته
الثوب فاكتسى والامر متعدّ الى مفعولين احدهما بنفسه والآخر بالباء يقال امرته
الخبر وامرته بكذا وفيه بحث امّا اولا فلانّ قوله المقصود من الامر حصول الفعل
ممنوع خصوصا على مذهبنا على ما تقرر من ان الامر لا يتوقف على ارادة الفعل
من المأمور فيجوز ان لا يكون مرادا ولا يحصل الائتمار ولا يكون المقصود الحصول
بل يكون المقصود الابتلاء والاختبار وامّا ثانيا فلان قوله قد يكون لازما
بالنسبة الى ما هو متعدّ الى اثنين غير مفيد للمطلوب لانه لا يدل على انّ الامر للوجوب
اذ كون الامر متعدّيا الى واحد غير متعدّ الى اثنين لا مساس له بالدعوى فلا يفيد
شيئا قوله شرع في وجه ذلك الاطلاق يعني هل هو بطريق الحقيقة ام بطريق
المجاز وهذا الخلاف ليس في صيغة الامر لانّ فخر الاسلام اثبت كونها حقيقة
في الوجوب مجازا فيما عداه بل الخلاف في انّ اطلاق لفظ الامر على الصيغة المستعملة
في الاباحة والندب حقيقة ام مجاز فنبّه لذلك قوله واذا اريد به الاباحة او
الندب قيل انه حقيقة قال ابو اليسر وصاحب الميزان انّ الاجماع على انه
مجاز اذا اريد به الاباحة لكن الشيخ جمع بينهما تبعا لفخر الاسلام وسنوضح

انه

امرته فلم يأتمر كما يقال ...

لزومه على الفاعل والمفعول الواحد فيصلح ان يكون لازما اي مطاوعا لما هو متعد الى مفعولين صح

واذا اريد به الاباحة

توجيه ما اختاره والخلاف فيما اذا اريد به الندب انه حقيقة فيه ام مجاز فذهب اصحابنا وجمهور الفقهاء والمحققون من اصحاب الشافعي وشمس الائمة وصدر الاسلام الى انه مجاز فيه وذهب بعض اصحاب الشافعي وفخر الاسلام وجمهور المحدثين الى انه حقيقة فيه قوله يعني لا منه الندب والاباحة الاولى ان يقول لان المقام مقام التعليل قوله غيرين اي الوجوب قسما والندب والاباحة قسما فلذا اتى بلفظ المثنى وكذا الضمير في لازمهما وفيهما راجع الى الوجوب والندب والاباحة بالاعتبار الذي ذكرناه قوله يكون مجازا الاصح ما اختاره فخر الاسلام من انه حقيقة لانا وان سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب باعتبار انها جواز الفعل والترك وان الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك الا ان معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لا انه يدل على كل جزئيه وهما جواز الفعل والترك لان الامر لا دلالة له على جواز الترك بل انما يثبت جواز الترك بناء على الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاقه على كل منهما من باب اطلاق لفظ الكل على الجزء وهو ليس بمجاز بل حقيقة قاصرة لان المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له والجزء ليس بغيره كما انه ليس بعينه وسيأتي تتمة الكلام على ذلك قوله فان قلت كيف اختار فخر الاسلام الخ الاعتراض على فخر الاسلام في شيئين الاول انه اثبت الجزئية وهما ليس كذلك والثاني انه قال انه حقيقة فيهما وليس كذلك بل مجاز فيهما لانه اذا انتفت الجزئية انتفى كونه حقيقة فيهما لانه انما اثبت الحقيقة على تقدير الجزئية ثم المعترض يقول وعلى تقدير الجزئية ليس الامر حقيقة فيهما ايضا والجواب مذكور في الشرح قوله وهو جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب ثم حرمة الترك فصل للوجوب وجواز الترك مع اولوية الفعل فصل للندب ومساواة الطرفين فصل للاباحة فان الفعل ان كان بحيث يعاقب بتركه في الآخرة فهو الحرام وان لم يكن كذلك فهو ينقسم الى هذه الاقسام فعدم المعاقبة على الفعل عبارة عن جواز الفعل وهو جزء داخل في مفهوم هذه الاحكام فيكون جزء المفهوم الوجوب قوله من قبيل استعمال الكل في الجزء فيه نظر لان استعمال الكل في الجزء من باب المجاز على ما تقرر في محله فيكون اطلاق الامر على الاباحة والندب مجازا

فلابد لكلام الشارح من تتمة بعد قوله من قبيل استعمالها في جزئهما الذي هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذي هو ~~الحقيقة في~~ الاباحة والندب جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب بالقرينة وهذا مبني على امرين احدهما ان المراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه مأذونا فيه بناء على ان الوجوب عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة عدمهما وان المأذون فيه جنس للواجب والمندوب والمباح والمناقشة في امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا ترى انهم يقولون الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقي للفظ بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك الثاني ان المراد من استعمال الامر في الندب والاباحة ان يستعمل على نحو ما صرح به من استعمال الاسد في الانسان الشجاع واراد منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع هنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث انهما من جملة افراد الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة كما اذا قلنا رمى حيوان وطار حيوان فان مدلول اللفظ واحد لان الاول مستعمل في الانسان بقرينة الرمي والثاني في الطير بقرينة الطيران قوله اراد فخر الاسلام من غير الموضوع له اي في تعريف المجاز المعنى الخارجي الخ هذا جواب قول السائل على تقدير جزئيتهما يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له فينبغي ان يكون مجازا وتقريره ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس كذلك عينه لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعند فخر الاسلام اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له اي في معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل في عينه فهو حقيقة والا فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما

قوله بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء قد عرفت وجه البناء على ذلك قوله على ما عرف
من تفسير الغير هو متعلق بعدم الاطلاق وقد فسروا الغيرية في علم الاصول
بكون الموجودين بحيث يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر اي يمكن الانفكاك
بينهما بحسب الوجود او بحسب الحيز فان قلت فعلى هذا يكون الجزء مغايرا للكل
للقطع بوجوده بدون الكل وح فلا يتم المطلوب قلت الجزء من حيث هو جزء للكل
لا يوجد بدون الكل فلا يكون الجزء مغايرا له وبقية الكلام على ذلك في علم
الكلام فليطالع قوله وهذا بحث دقيق لا اشارة الى ان المراد بالغير المعنى الخارجي
بناء الخ والذي مر من التحقيق اثبات ان الندب والاباحة جزآن من الوجوب لان
هذا متفرع على ثبوت جزئيتهما فلا يتم الا به فتنبه له قوله وبه سقط نظر بعض الشارحين
الخ اي بما مر من التحقيق وبالتتمة التي ذكرناها سقط ذلك والمراد ببعض الشارحين
هو الشيخ اكمل الدين قوله وان لم يوجب هل يحتمله اولا اي وان لم يحتمله هل يوجبه
بصيغة او بشرط ام لا فهذه اربعة مذاهب سيأتي ذكرها في الشرح والثلثة
الاخيرة تؤخذ من اشارة المتن كما يؤخذ الاول وهو مذهب عامة اصحابنا
من عبارته وهو سلب الايجاب المطلق والاحتمال المطلق واما الثاني فيؤخذ
من اشارة السلب الاول وهو الايجاب المطلق واما الثالث فمن اشارة السلب
الثاني وهو الاحتمال المطلق واما الرابع فمن اشارة التفصيل المنفي بالتسوية
المذكورة قوله قال بعض اصحاب الشافعي الخ يحكى هذا عن المزني من اصحاب الشافعي
وهو اختيار ابي اسحق الاسفرايني من الشافعية وعبد القاهر البغدادي من المحدثين
وبه قال مالك قوله لان الاقرع بن حابس الخ اخرجه احمد وابو داود والنسائي وابن ماجه
والدارقطني والحاكم عن ابن عباس قال خطبنا رسول الله عليه السلام فقال ايها الناس
ان الله كتب عليكم الحج فقام الاقرع بن حابس فقال افي كل عام يا رسول الله قال
لو قلتها لوجبت ولم تستطيعوا ان تعملوا بها الحج مرة فما زاد [illegible] وروى مسلم
من حديث ابي هريرة خطبنا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال يا ايها الناس
قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال رجل اكل عام فسكت حتى قالها ثلثا فقال
لو قلت نعم لوجبت الحديث وجه الاستدلال به ان الامر لو لم يكن يقتضي التكرار لما كان لسوال

ولا يقتضي الامر التكرار

فتطوع صح

من هو من اهل اللسان وجه ولحظاه رسول الله تعالى عليه السلام لا يقال لو فهم
لما سئل لانا نقول علم انه لا حرج في الدين وان في حمل الامر على موجبه من التكرار
حرجا عظيما فاشكل عليه فسئل وجوابه انا لا نم انه فهم التكرار بل انما سئل لاعتبار
الحج بساير العبادات من الصوم والصلوة والزكوة حيث تكررت بتكرر الاوقات وح
اشكل عليه الامر من جهة انه راى الحج متعلقا بالزمان والمكان واحدهما متكرر دون
الآخر قوله وقال الشافعي وبعض اصحابه وبعض المعتزلة يحتمل التكرار مطلقا وان كان
لا يقتضيه حتى يحمل عليه عند النية وهذا هو المذهب الثالث قوله لان اضرب مختصر من قولك
الطلب منك الضرب الخ فيه نظر سيجيء بيانه قوله والنكرة في الاثبات تخص لانها تدل على فرد
ولم يقترن بها ما يوجب العموم وقد يفيد العموم نحو تمرة خير من جرادة ورجل خير
من امرأة فهذا الاصل اكثري قوله لكنها يحتمل العموم الخ ولا يناقض بان العموم غير
التكرار فان الاول عبارة عن احاطة الافراد والثاني عبارة عن الاتيان بشيء واحد
مرة بعد اخرى فلا يلزم من ثبوت العموم ثبوت التكرار الا انهما يتلازمان ههنا لان عامة
اوامر الشرع مما يستلزم فيها العموم التكرار ولهذا اقتصر في تحرير البحث على ذكر التكرار
قوله يحمل عليه اي على العموم بقرينة تقترن بها الخ قلنا الكلام في المجردة عن القرينة لا بالمصحوب
بها اذ عندها يكون محل وفاق قوله قال بعض اصحاب الشافعي اي وبعض اصحابنا وهذا
هو المذهب الرابع قوله لقوله عليه الصلوة والسلام الوضوء من كل دم سائل رواه ابن
عدي من حديث زيد بن ثابت والدارقطني من حديث تميم الداري وهذا استدلال
بما لا يقول به الشافعي لانه لا يقول بوجوب الوضوء من الدم فلا يفيد لانه في مقام
الاستدلال وانما يفيد على قول اصحابنا لكنه لم يذكره ويمكن ان يقال هذا وان لم يكن
دليلا اورده بطريق الالزام علينا فهو دليل الزامي فان الخصم يستدل بادلته سواء
كانت لاثبات مذهبه او لالزام الخصم والجواب عن هذا المذهب ان التكرار في امثال
ذلك انما لزم من تجدد الاسباب المفضية الى تجدد المسببات لا من الامر المطلق
ومن المعلق بالشرط ولا من المقيد بالوصف اذ لا يلزم من تكرار الشرط تكرار المشروط
لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف وجود السبب الذي في معنى العلة
فانه يقتضي وجود مسببه فان قيل الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد

فلا يكون مما نحن فيه قلنا المراد بالامر المطلق هو المجرد عن القرينة الدالة على التكرار او المرة سواء كان موقتاً او معلقاً بشرط او مخصوصاً بوصف او مجرداً عن جميع ذلك فان قلت قد وافق اهل هذا المذهب ان الامر المطلق عند الاطلاق لا يحتمل التكرار فكيف ساغ لهم القول باقتضاء التكرار عند التقييد بوصف او شرط والتعليق لا يؤثر في اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلت نعم لكن ذلك قد يصرف اللفظ عن اقتضائه الا يرى ان صيغ الطلاق والعتاق كيف توجب الوقوع في الحال عند الاطلاق واذا علقت بالشرط تأخر الحكم الى زمان وجوده قوله لكنه يقع جواب دخل تقريره لو كان مفهوم الامر فرداً لا يحتمل العدد لما صحت نية الثلثة في قول الرجل لامرأته طلقي نفسك لانها عدد بلا شبهة مع انها صحت بالاتفاق فاجاب بانه وان كان فرداً لكنه يقع على اقل جنسه الذي عبر به عنه وهو ادنى ما يعد به ممتثلاً لانه المتيقن ويحتمل كل جنسه بدليله وهو الكلية باعتبار وحدة الجنسية او باعتبار ان له افراداً في الذهن او الخارج الا ترى ان الطلاق جنس مثلاً من اجناس التصرفات يصح وصفه بالوحدة وان كان ذا افراد في الخارج فيقال الطلاق واحد باعتبار معناه الذهني ولا يقدح في ذلك كونه ذا افراد في الخارج كما مر في خصوصي الجنس والنوع والحاصل ان كثرة الاجزاء او الجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية قوله حتى اذا قال الزوج لامرأته طلقي نفسك فقالت طلقت نفسي او انا منك طالق كان الحكم انه اي الامر بالطلاق يقع على الطلقة الواحدة المتيقن بها لانها الوحدة الحقيقية قوله فيقع الثلث لانها الوحدة الاعتبارية والحقيقية الجنسية الذهنية ولو اوقعت واحدة يقع واحدة ولو نوى واحدة واوقعت ثلثاً لم يقع شيء عنده وعندهما يقع واحدة قوله فماتت قبل ذكر العدد لا يقع شيء ولو مات الزوج قبل ذكر العدد فهي واحدة لاتصال المحل بالصيغة وعدم ذكر المغير بخلاف الاول لانعدام المحل قبل ذكر المغير من محل قابل له كذا في النهاية قوله والاصل ان موجب اللفظ الخ وذلك لان الاحتمال هو التجويز العقلي والموجب هو المعنى الوصفي الثابت للفظ ولقائل ان يقول الخ هكذا اورده بعض الشراح واجيب عنه بان موجب الامر واحد اقتضائي لا يقبل التوكيد كما لا يقبل التعليل على ان موجب العدد نطقي

لم يتقدم

العتاق عند الاطلاق صح

لم يتقدم عليه ما يماثل ولا مرادف ليكون توكيداً لفظياً وليس هو من اقسام التوكيد المعنوي في شيء ليكون تأكيداً معنوياً فاذا انتفى التقرير والتوكيد تعين التأسيس والتغيير ويمكن ان يقال ايضاً موجبه الواحد الغير المذكور لان الصيغة تقع على الفرد الحقيقي من غير ذكره فيكون ذكره تغييراً للحكم فلذا اضيف الوقوع اليه لا الى الصيغة هذا وفي اطلاق العدد على الواحد شيء لان الواحد ليس بعدد على الصحيح مع ان الشارح يذكر قريباً ان العدد مركب من الوحدات وبين الفرد والعدد تناف فتأمل قوله الا ان يكون المرأة امة استثناء من قوله لا تعمل نية الثنتين قوله لانهما جنس طلاقها جواب سؤال بان يقال ينبغي ان لا يصح نية الثنتين في الامة كما لا يصح في الحرة لانه عدد ولفظ الفعل فرد فلا يحتمله فاجاب بان الثنتين جنس طلاقها فهما مع نعمل نية الثنتين لانه فرد اعتباري كالثلاث في الحرة قوله الا ان في المرأة يقتصر على المجلس وفي الاجنبي لا يقتصر وذلك لان قوله طلقي نفسك في معنى تخيير زوجته في امر الطلاق وخيار المخيرة نفسها مقيد بالمجلس باثار الصحابة فكذا هذا بخلاف قوله لاجنبي طلق امرأتي لانه توكيل والتوكيل استعانة فلا يقتصر على المجلس قوله واما قوله طلقي فامر له اثر في ايجاد المأمور به وهو الطلاق ولقائل ان يقول تخلف المأمور به عن الامر جائز عندنا لان بعض المأمورين بالايمان لم يمتثلوا لعدم الارادة على ما عرف في محله وح لا نم ان الامر يؤثر في ايجاد المأمور به دائماً فتأمل قوله فصار الطلاق مذكوراً حكماً فصح التعميم فيه لانه جنس يقتضي الفرد الحقيقي ويحتمل الفرد الاعتباري فتعمل فيه الكلية لا حتماله فيلغو في الخبر لاقتضائه قوله لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر وقيل في هذه العبارة نظر من وجهين الاول ان المطلوب ليس هو الفعل الاصطلاحي ضرورة فيلزم طلب المصدر وبالمصدر لان قولها طلقني مختصر من اطلب التطليق والمراد من الفعل المأمور به هو التطليق فيكون معناه اطلب التطليق بالتطليق والثاني ان قولهم مختصرة من طلب التطليق لا يخلو اما ان يراد به اختصار الواضع عند الوضع او غيره فان اريد الاول فهو مم لم لا يجوز ان يكون الواضع وضعه من غير ان يخطر بباله الاختصار او عدمه وهو الظ في الاوضاع وان اريد الثاني يلزم ان لا يكون هي الصيغة الموضوعة وليس كذلك والجواب عن الاول

ان المراد من الفعل مفهوم المصدر وقوله بالمصدر اي بلفظه فيكون المعنى طلب مفهوم
التطليق بلفظه قوله الثاني ان المعنى وضعت وضعا مختصرا او معناه ان طلب
الفعل من الفاعل وضعت له عبارتان مختصرة ومطولة فالمختصرة صيغة الامر كافعل
والمطولة صيغة الخبر كاطلب منك فعل كذا والمختصر والمطول في افادة اصل المعنى
سيان لا محالة والا لما كان المختصر مختصرا لذلك المطول اذ الاختصار تقليل
الحروف مع تأدية اصل المعنى بكماله ولولا ذلك لكان اقتصارا لا اختصارا قوله وبين الفرد
والعدد مناف قيل كل عدد مركب من الافراد فلو كان منافيا لما وقع جزءا لان الشيء
لا يتركب مع منافيه والجواب ان كون الفرد جزءا انما هو بحسب المفهوم والتنافي
بحسب ما صدق عليه وايضا الشيء انما لا يتركب من منافيه اذا كانت المنافاة بينهما
ذاتية واما اذا كان عرضيا فيتركب والمنافاة بين الوحدة والكثرة ليست
بذاتية بل لكون الواحد مكيالا لها والمكيالية عرضية على ما عرف قوله لان الفرد ما لا
يتركب فيه والعدد مركب وكل ما ليس بمركب لا يصدق على شيء من العدد فالفرد لا يصدق
على شيء من العدد واذا ثبت ان معنى المطول فرد لا يصدق على شيء من العدد ثبت ان
معنى المختصر وهو لفظ الامر كذلك وما لا يصدق على شيء من العدد لا يحتمل العدد والتكرار
وهو المط وهو ان الامر لا يقتضي التكرار ولا يحتمله فتنبه قوله ولقائل ان يقول الخ
هكذا ذكر هذا الاشكال بعض الشراح ايضا ولم يجب عنه والجواب ان هذا الترديد
ليس بحاصر لعدم خلوه من المحتملات بما جعل سندا للمنع وهو المراد وعدم اشعار الواضع
بالوحدة حالة الوضع اشعارا بكون الوحدة جزءا من الموضوع له لا يستلزم
عدم الوحدة وانها ملحوظة له قيدا لا على جهة كونها جزءا له لان معنى التوحد
مراعي وملحوظ في وضع الفاظ المعاني الوحدان وان لم يعتبر جزءا مما وضعت له
الفاظ الوحدان ولما كانت الوحدان وحدانا ولما صح وصفها بها على ان الجنس
الكلام فيما هو كالانسان لان العموم فيه بقرينة اللوم وهو محل الوفاق على ما مر
وانما الكلام في المجرد وبهذا يندفع قول القائل لا نم ان المفرد لا يقع على العدد فان
المفرد المقرون بشيء من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد او بمعنى
مجموع الافراد فان زعمت ايضا انه واحد اعتبارا فهو المط اذ لا نعني باحتمال العموم

والتكرار

والتكرار سوى ان يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل او ما نقول انه اذا اقترن بشيء
من ذلك خرج عن محل الخلاف وبطل الزعم وكفت مؤنة الجواب قوله ولكن لا نم ان ذلك
اي كون المصدر فردا بهذا الاعتبار مانع من احتمال العدد قوله هذا جواب سؤال الخ
ويحتمل ايضا ان يكون جواب سؤال يرد على مقدمة الدليل وهي قوله ومعنى التوحد
مراعي فقيل لو كان مراعي وانه لا يحتمل التكرار لكان الواجبات لا يتكرر شيء من الاوامر
والواقع خلافه لان من العبادات ما يتكرر فلا يكون معنى التوحد مراعي فاجاب بقوله
انما ذلك بالاسباب لا بالاوامر قوله والوصف الذي هو علة ولو كان التكرار باعتبار الامر
لاستغرق الاوقات بحيث لا يخلو عن وجود المأمور به اذ ليس في لفظ الامر اشعار
بوقت معين وليس بعض الاوقات اولى من بعض وهو بط بالاجماع قوله فلا يكون مما نحن فيه
والا لا يكون فرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في كونهما ثابتين بالاسباب
وليس كذلك عندنا قوله قلت التكرار في وجوب الاداء لا يكون الا بتكرار نفس الوجوب
والسبب ثم يكون تكرار وجوب الاداء لضرورة تكرار السبب لا بالامر وفيه نظر
لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب عندنا بل الى الامر فيكون التكرار مضافا
الى الاوامر وهو محل النزاع ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالاسباب العلل لا السبب
المحض وكثيرا ما يطلق السبب على العلة وتكرار العلة يستلزم تكرار المعلول والحاصل
ان الحكم متفق عليه والطريق مختلف فيه لان هناك علتين مستقلتين هما الامر وما علق به
من سبب هو علة او في معناها ولا يرد علتان مستقلتان على معلول واحد فعند
لا مخالفة بالضرورة فقال المخالف قد ثبت التكرار بالاوامر بناء على عدم الفرق عنده
بين نفس الوجوب ووجوب الاداء بثبوتهما بشيء واحد قلنا بل ثبت بالاسباب
لا بالاوامر بناء على ثبوت التفرقة بينهما وثبوت كل منهما بغير ما ثبت به الآخر قوله
فان قلت هذا يشكل الخ حاصل السؤال ما الفرق بين ما جعله الشارع علة للحكم
وبين ما جعله العبد علة له حيث يتكرر الحكم في الاول بتكرره دون الثاني حتى
لو قال الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ولعبده ان انت حر لسوادك
لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول ولا يقع العتق على غير ذلك العبد ممن يملكه من العبيد
السود ولو قال الشارع افعلوا كذا ان كان كذا او افعلوا كذا لكذا تكرر المأمور به

ما نكون ذلك الشيء وتحصيل الجواب هو كون الشارع شارعًا والعبد عبدًا مملوكًا
لان هذا من باب التشريع وهو للشارع دون العبد المكلف قوله وعندنا نفعي الخ
هذا ما يلتحق بتفريع قوله حتى اذا قال لها طلقي نفسك تتميمًا للتفريع واظهارًا
لثمرة الخلاف ولكن كان من حقه ان لا يفصل بينهما وان كان فيه ايلاء العلة بالمعلول
قوله وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان يطلق واحدة ولو اوقعت بالثنتين لا يقع
عنده الا واحدة عملاً بما تقدم له من الدليل لان المحتمل لا يثبت الا بالنية قوله
وكذا عند من قال موجبه التكرار وكذا عند المفصل ان علقه بشرط او قيده بوصف
وحاصله ان التكرار لا يكون مستفادًا من اللفظ بل يكون مستفادًا من الامر بالقياس
قال الامام الرازي وهذا هو الحق عندي وعند هذا يظهر ان لا مخالفة بين هذا
المذهب وبين ظاهر المذهب من انه لا يفيد التكرار لان من قال بالتكرار عنى انه
يفيده قياسًا ومن نفاه عنى به ان اللفظ لا يفيده فلا منافاة بين المذهبين
قوله لكن اذا لم ينو فلها ان تطلق نفسها واحدة وثنتين وثلاثًا جملة او متفرقًا
اما اذا نوى واحدة او ثنتين ينبغي ان يقتصر على ما نوى عندهم لانه وان اوجب
التكرار عندهم الا انه قد يمتنع عنه بالدليل والنية دليل هكذا ذكره بعض الشراح
وهو مفهوم عبارة الشارح لكن المنقول عنهم في بعض الشروح انه يقع على ما اوقعته
المرأة نواه الزوج او لم ينوه لان موجب اللفظ يقتصر على عزيمة اللفظ فقط قوله
في المتن وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر ولا يحتمل العدد اعلم ان هذا التركيب ظاهره
غير مستقيم يحتاج الى تأويل بيانه ذلك ان الضمير المستتر في قوله لا يحتمل العدد راجع
الى قوله اسم الفاعل كما هو مقتضى ظاهر الكلام ومع لم يبق له تعلق بالمقصود وهو نفي
القطع في المرة الثانية لان ذلك مستفاد من عدم دلالة المصدر على العدد لا من عدم
دلالة اسم الفاعل على العدد على ان قال لا يلزم ان كل اسم فاعل يدل على المصدر فان اسم الفاعل
اذا جعل علمًا كالحارث وقاسم لا يدل على المصدر وكذا اي وكالامر اسم الفاعل
الذي دل على مصدره ولم يحتمل مصدره العدد فاللام عوض عن المضاف اليه وضمير
لم يحتمل المصدر وبه يحصل الربط ويصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل
عليه اسم الفاعل ولا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر فان قلت اسم الفاعل

بيان ذلك ان الضمير المستكن في قوله لم يحتمل العدد ان جعل
راجعا الى قوله كل اسم فاعل كما هو مقتضى الكلام لم يبق له
تعلق بالمقصود وهو نفي القطع في المرة الثانية
اذ ذلك يستفاد من عدم دلالة المصدر على العدد
لا من عدم دلالة اسم الفاعل وان جعل راجعًا
الى المصدر يبقى الخبر بدون ضمير المبتدأ وذلك
لا يجوز وتأويله ان كل مصدر دل عليه اسم الفاعل او
لا يحتمل العدد كالمصدر الذي دل عليه الامر
يكون معناه لم يحتمل مصدره العدد فيصح
التركيب حينئذ من غير خلل ما آلي [illegible]

كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضي عموم مصدره ضرورة امتناع قيام الواحد
الحقيقي بالمجموع فالجواب ان المراد بوحدة المصدر وحدته بالنسبة الى كل فرد من افراد
السارق قوله لقوله عليه الصلوة والسلام من سرق فاقطعوه الحديث اخرجه
ابو داود والدارقطني من حديث جابر واخرجه الدارقطني ايضًا من حديث ابي هريرة
واخرجه النسائي والطبراني والحاكم من حديث الحارث بن حاطب قوله وصيغة
الجمع الخ يعني في حمل الايدي على اليمنى ابطال صيغة الجمع لان لهما يمينين اي للسارق
يمينين وللسارقة يمينين لا ايمانه واطلاق الجمع وارادة المثنى مجاز والاصل
في الاطلاق الحقيقة قوله وذلك يجري الخ الظاهر ان الاشارة راجعة الى ابطال اطلاق
الايدي فقط فهو من تتمة الالزام قوله حتى لا يراد بآية السرقة الخ وهي
قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الآية الا سرقة واحدة لان المصدر
الذي دل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد فمعنى السارق والسارقة الذي يسرق
والتي سرقت واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات
والا لتوقف قطع السارق على آخر الحياة اذ لا يتحقق جميع سرقاته الا في ذلك الوقت
وهو باطل بالاجماع قوله وهي اليمنى بالسنة قولًا وفعلًا اما كون اليمنى تعينت بالسنة
قولًا فلما اخرجه الجماعة الا ابن ماجة عن عائشة رض في شأن المخزومية وفيه
فامر النبي عليه الصلوة والسلام بقطع يمينها واما تعينها بالسنة فعلًا فرواه
الدارقطني من حديث صفوان بن امية وفيه ان النبي عليه السلام قطع يمين السارق
من الزند قوله فلم تبق اليسرى مرادة من الآية والرجل اليسرى انما صارت محلًا
في المرة الثانية بالاجماع والسنة فظهر ان السارق لا يؤخذ على اطرافه الاربعة
ولكن يحبس حتى يحدث توبة قوله ولم يمكن ههنا تكرار القطع الخ جواب سؤال
بان يقال يلزم على قولكم قوله تعالى الزانية والزاني حيث يتكرر الجلد بتكرر الزنا
من شخص واحد مع ان المصدر وهو الزنا لا يدل على العدد فليكن السرقة كذلك
وتقرير الجواب انه قد ثبت في قواعد الشرع ان بناء الحكم على المشتق يدل على
ان مأخذ الاشتقاق علة لذلك الحكم فالزنا علة والجلد حكم يتكرر بتكرره
لان محل استيفائه وهو البدن قائم في المرة الثانية والثالثة بخلاف

آية السرقة فانها وان دلت على علية السرقة ولكن حكمها قطع اليمين لما بينا ان المراد بالايدي الايمان فلم يتكرر ذلك عند تكرر سببه لانتفاء محله وهو اليمين قوله والجواب عن الشافعي الى الشافعي الزمنا بشيئين الاول ابطال صيغة الجمع والثاني ابطال اطلاق الايدي وذلك يجري مجرى النسخ والشارح اجاب عن الاول ثم عن الثاني على طريقة اللف والنشر المرتب ولم يجب عن الحديث الذي استدل به الخصم وتقرير الجواب عنه ان الحديث الذي ذكره معارض بما رواه ابن ابي شيبة من طريق ابي جعفر كان علي رض لا يزيد على ان يقطع للسارق يدا او رجلا فاذا اتي به بعد قال اني استحيي ان ادعه لا يتطهر للصلوة ولكن احبسوه ومن طريق عمرو بن دينار كتب الى ابن عباس رضي الله عنه يسأله فكتب اليه مثل قول علي ومن طريق سماك عن بعض اصحابه ان عمر استشارهم في سارق فاجمعوا على مثل قول علي رض وقد حاج علي بقية الصحابة في ذلك فحجهم والموقوف في مثله كالمرفوع لانه مما لا يهتدي اليه الرأي وقراءة ابن مسعود مشهورة يجوز تقييد المطلق بها على ان النص لو كان باقيا على عمومه لتعين قطع اليد اليسرى مرادة في المرة الثانية دون الرجل لانه مع بقاء النص لا يجوز العدول الى غيره وهو خلاف الاجماع والتمسك بالالتزام في مقام الاستدلال غير مفيد وان افاد في مقام المنع على انا لا نسلم ان في حمل الايدي على يمين السارق والسارقة ابطال صيغة الجمع كيف وهو جار على ما عرف من القاعدة اللغوية وهي ان تثنية الاثنين في اثنين وهما جزآن منهما يكون بصيغة الجمع ومنه قوله تعالى فقد صغت قلوبكما فان كلا من اليد والقلب جزء ممن اضيف اليه فهي صيغة مستعملة فيما وضعت له فيكون حقيقة لا مجازا كما ظن قوله تقييد المطلق نسخ هذا معنى قول الخصم وذلك يجري مجرى النسخ قوله وهو بالقسمة الاولية نوعان انما قيدنا بالاولية لما سيأتي من ان الاداء ينقسم الى انواع وكذا القضاء لكن بالقسمة الثانوية واعلم ان حكم الامر هو الوجوب وهو لا يتنوع الى نوعين او الانواع بل المتنوع اليهما هو الفعل لكن لما كان الفعل متعلق الوجوب الذي هو حكم الامر اطلق لفظ حكم الامر واريد منه الفعل مجازا فقيل حكم الامر نوعان او على حذف مضاف اي متعلق حكم الامر

السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الآية

والمعنى يديهما وحكم اللغة ان ما اضيف من الخلق الى اثنين نحو واحد او واحدان يجمع مثل قوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقد يثنى قال ظهراهما مثل ظهور الترسين والافصح الجمع ابن همام صح

الاداء نوعان

وهو الفعل الواجب قوله اي اخراجه من العدم الى الوجود لان التسليم في الافعال والاعراض بايجادها والاتيان بها لان العبادات حق الله والعبد يسلمها ويؤديها بايجاده اياها على الوجه المعتبر لان تسليم كل شيء بجنسه مع ان للافعال الشرعية حكم الجواهر بالاتفاق ولهذا يوصف بالبقاء شرعا بدليل قبول العقود من الفسخ والاقالة فيجري فيه التسليم جريه في الاعيان فلا مجاز في التعريف ولو كان مجازا فهو في التعريف دون التحديد مع انه مجاز مشهور واستعماله في التعريفات جائز مطلقا على الصحيح قوله خرج القضاء لانه مثل الواجب اذ المراد بنفس الواجب ما ثبت بالامر ابتداء وبمثله ما ثبت به عوضا عن الفائت فيكون القضاء تسليم مثل الواجب به قوله في المتن بالامر الخ اورد اسلام الصبي العاقل واداء الصوم في السفر وتسليم الثمن قبل طلب البائع والدين المؤجل قبل حلول الاجل من حيث ان كلا منها اداء وليس تسليم نفس الواجب بالامر بل بالسبب واجيب بان المراد تعريف الاداء الذي هو موجب الامر لا الاداء مطلقا قوله فان قلت تسليم نفس الافعال الخ هذا السؤال والجواب مستغنى عنهما بما تقدم من قوله اي اخراجه من العدم الى الوجود اذ تسليم كل شيء بما يناسبه وانما كان محلهما لو لم يذكر تفسير التسليم قبل قوله فان قلت تسليم نفس العين كيف يتصور الخ هذا السؤال مستدرك ايضا بحسب الظاهر لانه ذكر قريبا ان المراد من عين الواجب افعال الجوارح لا ما في الذمة وهو نفس الوجوب وبه سقط ما قيل كيف يمكن تسليم نفس الوجوب الخ اذ هذا السؤال هو ذلك القيل الا فقط بعينه لانه وارد على ان المراد بعين الواجب نفس الوجوب الشاغل للذمة وقد ذكر هذا السؤال صاحب الكشف وعبارته فان قيل كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد ولهذا قيل الديون تقضى بامثالها لا باعيانها قلت لما شغل الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها اخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب وصار كانه عينه او يقال الواجب بالامر غير الواجب بالسبب اذ الواجب بالامر فعل الصلوة الذي يحصل به فراغ الذمة مثلا وهو ممكن التسليم فاما الوصف الشاغل

الوجوب

بالوجوب

للذمة فحاصل بالسبب لا بالامر انتهى لكن صاحب الكشف اورد ذلك ابتداء من غير ان يذكر قبله ما يغني عنه **قوله** زاد صاحب المنتخب قيداً آخر الخ اعلم ان ما قاله المصنف من حد الاداء اختيار فخر الاسلام وعبارته الاداء تسليم نفس الواجب بالامر وقال شمس الائمة الاداء اسم لتسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه قيل والتعريفان متقاربان لان النفس هي العين والواجب مستلزم لسببه لان الواجب لا يكون واجباً الا بسببه والتسليم هو الدفع الى من يستحق المدفوع واقول بينهما فرق كثير لان المراد بنفس الواجب في عبارة فخر الاسلام افعال الجوارح لا ما في الذمة وبعين الواجب في عبارة شمس الائمة نفس الوجوب الشاغل للذمة لانه هو الثابت بالسبب ومع ~~يرد~~ سؤال صاحب الكشف المتقدم ذكره على تعريف شمس الائمة **قوله** لا احتياج الى هذا القيد الخ مسلم لكن ليس من الواجب ان يكون كل واحد من القيود المذكورة في التعريفات للاحتراز عن شيء بل الاصل فيها ان يكون لبيان الواقع **قوله** لان الامر ورد به اي بالتسليم الى مستحقه قال الله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وهو في تسليم اعيانها الى اربابها **قوله** لان معنى التسليم الخ حاصله ان التسليم هو الدفع الى من يستحق المدفوع لان مأخذ التسليم وهو السلام لا يحصل بدونه وما لم يتحقق مأخذ الاشتقاق لا يتحقق المشتق **قوله** كالزكوة والكفارات وكالمنذورات المطلقة والامانات وقضاء الحقوق والحج وصدقة الفطر والعشر يقال ادى زكوة ماله وطعام كفارته وصدقة فطره مع انه ليس لها وقت معين وهذا بناء على ان الاداء والقضاء عندنا لا يختصان بالموقت من العبادات بل هما من اقسام المأمور به موقتاً كان او غير موقت خلافاً للشافعي **قوله** اعلم ان هذا التعريف على قول من خصص الامر بالوجوب الخ واعلم ان هذا التعريف انما ينطبق بطريق الحقيقة على القول بان الامر اسم للطلب الجازم كما هو المذهب الصحيح اما على القول بانه اسم للطلب مطلقاً جازماً كان او راجحاً على الترك او مساوياً له ليدخل في المأمور به الواجب والمندوب والمباح وعلى القول بانه حقيقة في الطلب الجازم والراجح كما هو مذهب الجمهور فلا ويمكن ان يعتبر تعريف المص عاماً بالنسبة الى كل من الاقوال ويحمل الواجب

على الثابت

على الثابت بالامر فيتناول الجميع فان قلت في حمل الواجب على الثابت نقض لطرد التعريف بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال فانه لا يسمى اداء مع صدق التعريف اذاً عليه قلت بل ينبغي ان يسمى اداءً على القول بكون الامر حقيقة في الوجوب والندب والاباحة لان الكل موجب الامر كما ذكره صاحب الكشف ولئن سلمنا فالمباح ليس بمأمور به عند المحققين لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي فان الثابت بالامر لا يكون الا واجباً او مندوباً **قوله** فيدخل فيه النفل اي لانه تسليم عين ما ندب بمثله الى تسليمه ولا يدخل في قسم القضاء لان النفل لا يضمن بالترك قبل الشروع **قوله** في المتن وقضاء وهو تسليم مثل الواجب بالامر اورد عليه ان قضاء المغمى عليه والمجنون اذا لم يزد الاغماء والجنون على خمس صلوات وكذا النائم والحائض تسليم مثل الواجب بالسبب لا بالامر لعدم توجهه اليهم والجواب ان التعريف للقضاء الذي هو موجب الامر لا مطلقاً او الخطاب فيهم تقديري وعرف شمس الائمة القضاء بانه اسقاط الواجب بمثل من عنده وهو حقه والتعريفان متلازمان اذ لا اسقاط للواجب بدون تسليم المثل ولا تسليم بمثل الواجب بدون الاسقاط وذكر العندية والحقية تصريح بالالزام **قوله** لكونه واجباً عليه بالشروع يعني فلا يرد على تعريف القضاء لصدق التعريف عليه لانه تسليم مثل الواجب والا وجب ان يأول الواجب هنا ايضاً بالثابت لئلا يرد عليه اطلاق فهم القضاء على سنة الفجر اذا فاتت مع فرضها او لا معه على قول محمد وسنة الظهر الاولى اذا اخرت عن فرضها لعذر والجماعة او لضيق الوقت مع انهما لا يخرجان عن كونهما نفلاً على الصحيح **قوله** فلا احتياج الى هذا القيد اي لكونه معلوماً وممن ذكره شمس الائمة فقد صرح بلا وفيم اداء المثل المسقط الكامل للشك لان المثل بهذا المعنى انما يكون حقاً للمأمور صادراً من عنده شرعاً وادا بهم الغير لا يكون مثلاً على ما عرف من تعريف المثل هنا فلا ترد د عنه حذف القيد المذكور كما لو نوى اذا نوى ان يكون ظهر يومه قضاءً من ~~امسه~~ او عصره قضاء عن ظهره مع فوت المماثلة بخلاف صرف النفل مع ان المماثلة فيه ادنى **قوله** كقوله نويت ان اؤدي ظهر الامس فان بقرينة الامس يفهم القضاء وكما يقال فلان ادى دينه اي قضاه لان حقيقة الدين

عين ٤

وتحقيقه تصريح باللازم ٤

وصف شرعي قائم بالذمة والمؤدى عين ثابت في الخارج واحد بهما غير الآخر فلا يكون
عينه هكذا قال بعض الشارحين ولكن في جعلهم الاداء مجازاً عن القضاء في اداء
الدين نظر لانهم صرحوا بان اداء الدين من قبيل الاداء الكامل قال فخر الاسلام
واما الاداء فمثل رد المبيع واداء الدين قوله وهو من كلام المصنف وانما اسند
الشارح ذلك الى المصنف لئلا يتوهم انه من كلام فخر الاسلام لان المنار مختصر فخر
الاسلام الا ان النسفي زاد شيئاً آخر هذا منها فنبه الشارح عليه هنا لانه
يغاير كلام فخر الاسلام بحسب الظاهر كما سيأتي ولو لم ينبه عليه لتوهم انه من كلام
فخر الاسلام فيحصل التنافي بين كلاميه قوله متعلق بالقسمين هذا هو الظاهر من كلام
المصنف وبه صرح القاضي ابو زيد وشمس الائمة حيث قالا استعمال القضاء في الاداء
مجاز لما فيه من اسقاط الواجب واستعمال الاداء في القضاء مجاز لما فيه من التسليم
وكانهما نظرا الى العرف الشرعي فوجدا لكل واحد منهما خاصاً لمعنى فجعلاه مجازاً
شرعياً في غير ما اختص به واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في
تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز
في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه
وذلك بتسليم العين دون المثل واليه يميل كلام فخر الاسلام حيث قال يسمى الاداء
قضاء لان القضاء لفظ متسع وقد يستعمل الاداء في القضاء مقيداً لان للاداء
خصوصاً بتسليم نفس الواجب وعينه فقوله مقيداً في استعمال الاداء في القضاء
يدل على انه هو المجاز فقط واما الآخر فمطلق لا يحتاج الى القرينة فيكون حقيقة
هذا وانما لم يذكر المصنف الاعادة في التقسيم وهي ما فعل في وقت الاداء ثانياً
لنقصان في الاول لان هذا تقسيم الواجب بالامر وهي ليست كذلك بل انما هي بمنزلة
الجابرة للاول كسجدة السهو ولهذا وقع الاول عن الواجب على القول الاصح
اما على القول بان الفرض هو الثاني فهي داخلة في قسم الاداء قوله والقضاء
يجب بما يجب به الاداء اتفق العلماء على ان القضاء بمثل غير معقول انما يكون
بامر جديد اي بنص مبتداء مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء واختلفوا
في القضاء بمثل معقول فقال المحققون من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعية

التسليم عصر

والحنابلة

60

والحنابلة وعامة اصحاب الحديث انه يجب بالامر الاول وقال العراقيون من اصحابنا
وصدر الاسلام وصاحب الميزان وعامة اصحاب الشافعي وعامة المعتزلة لا يجب بالامر
الاول بل بامر جديد قوله كما قال عليه الصلوة والسلام من فاته صوم يوم من رمضان
الحديث رواه البخاري وابو داود والترمذي من حديث ابي هريرة قوله فلا بد من امر
آخر يعرف به ان القضاء مماثل لما فات فان قيل لو وجب القضاء بنص مبتداء مغاير
للنص الوارد بوجوب الاداء لما صحت تسميته قضاء حقيقة بل يكون بمنزلة الواجب
ابتداء قلنا صح ذلك لكونه استدراكاً لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء قوله
واستدل المحققون بان الشرع اوجب قضاء الصلوة والصوم عند الفوات قال تعالى
فمن كان منكم مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر اي فافطر فعليه عدة من ايام اخر
وقال عليه الصلوة والسلام من نام عن صلوة او نسيها الحديث وهذا معقول لان
الاداء كان مستحقاً واجباً عليه في الوقت وقد علم من قواعد الشرع بالاستقراء ان الواجب
لا يسقط عن المكلف الا بالاداء او باسقاط من له الحق او بالعجز ولم يوجد شيء من ذلك
اما عدم الاداء فظاهر واما عدم سقوطه من قبل من هو له فلو ورد النصوص بالقضاء
اذ لو سقط لما وردت النصوص بالقضاء واما العجز فليس الا في ادراك فضيلة الوقت
لبقاء القدرة على اصل العبادة فتعذر السقوط بعذر العجز فيسقط عنه استدراك
شرف الوقت الى الاثم ان تعمد التفويت والى عدم الثواب ان لم يتعمد ويبقى اصل
العبادة الذي هو المقصود مضموناً عليه لقدرته عليه فيطالب بالخروج عن عهدته
بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت آخر وما يماثله في الهيئات والاركان حساً
وعقلاً وفي عدم الاثم شرعاً وان لم يماثله في حق احراز الفضيلة فان قيل لا نم ان
القدرة على اصل الواجب تبقى بعد فوات الوقت لان الواجب مقيد بالوقت بحيث
لو قدم الاداء عليه لا يصح فيكون الواجب موصوفاً بصفة ومن وجب عليه فعل موصوف
بصفة لا يبقى بدون تلك الصفة اجيب بان هذا اذا كانت الصفة مقصودة وليس كذلك
الوقت فان المقصود بالعبادة تعظيم الله تعالى ومخالفة هوى النفس وذلك لا يختص
بوقت دون وقت كما لا يختص بمكان دون مكان واما امتناع التقديم فلكون الوقت
سبباً والحكم لا يتقدم على السبب هذا ولقائل ان يقول يشكل على قولكم القضاء صرف

مالها الى ما عليه كما اذا ترك الفاتحة او السورة في الاوليين فانكم قلتم لا تقضى الفاتحة
في الاخريين مع انها شرعت فيهما حقا له فينبغي ان يمكن صرفها الى ما عليه وقلتم يقضى
السورة فيهما مع انها لم تشرع حقا له فيهما ويمكن ان يجاب عنه بانه على رواية الحسن
عن ابي حنيفة قراءة الفاتحة واجبة في الاخريين ايضا فلم يمكن صرفها الى ما عليه لانها
لم تشرع حقا له واما السورة فشرعت نفلا في الاخريين حتى لو قرأها في الاخريين
ساهيا لم يجب عليه سجدة السهو فامكن صرفها الى ما عليه بقي ههنا شيء وهو ان قوله
الشارع الشرع اوجب قضاء الصلوة الى آخره يوهم ان القضاء بنص جديد
وسيأتي هذا والجواب عنه قريبا في الشرح قوله ثبت بقوله عليه السلام من نام
عن صلوة او نسيها الحديث اخرجه البخاري ومسلم بلفظ من نام عن صلوة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها لا كفارة لها الا ذلك واخرجه الدارقطني والبيهقي من حديث
ابن عمر مرفوعا بلفظ من نام عن صلوة او نسيها فلم يذكرها الا وهو مع الامام فليصل
التي هو فيها ثم ليصل التي ذكرها ثم ليصل التي مع الامام وصحح الدارقطني انه
من قول ابن عمر كما رواه مالك وغيره قوله وفيه شيء فان هذا الحديث يقتضي ان قضاء
المغرب ثبت بنص جديد واجيب عن السؤال المذكور في الشرح بان النهي
منهي عنها والنهي يقتضي المشروعية باصله والحاصل ان الوتر وان صح كونه واجبا
على احدى الروايات عن ابي حنيفة لا يخرج عن شبهة النفل ولذا وجبت القراءة في جميعه
احتياطا قوله فيترك القياس به والمراد بالقياس المعنى المعقول الذي ذكره السائل
اولا بقوله على هذا ينبغي ان لا يقضي المغرب وثانيا بقوله النص ورد في الناسي
والنائم والمدعى اعم فعلى هذا ينبغي ان لا يقضي المتعمد اي فيترك هذا المعنى بالنص
المذكور وهو الحديث قوله فلما كان تفريع متعلق بقوله بان الشرع اوجب قضاء
الصلوة الخ قوله لانه اي الشارع اوجب على المكلف ما قدر عليه هذا بيان لكون وجوب
القضاء معقولا فيما ذكر ليصح الالحاق لان شرطه معقولية حكم الاصل قوله الحق به
المنذورات المعينة يعني لما ثبت وجوب القضاء في الصوم والصلوة بنص معقول
المعنى تعدي الحكم منها الى ما لا نص فيه كالمنذورات المعينة من الصوم والصلوة
والاعتكاف وغيرها بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها قوله وغيره واجب

والمراد بالقياس المعنى الذي ذكره السائل بقوله على هذا
ينبغي ان لا يقضي المغرب والنص ورد في الناسي
والنائم والمدعى اعم فعلى هذا ينبغي ان لا يقضي
المتعمد اي فيترك صح

يُعيد

عندهم

عندهم اي عند العراقيين من اصحابنا ومن وافقهم على ان القضاء بنص جديد قوله
وفيها اي في مسئلة النذر يظهر فائدة الخلاف بين الفريقين قوله بمرض وغيره اي بامر
سماوي بان جن في الشهر المنذور فيه صومه او اغمي عليه في اليوم المنذور فيه الصلوة
قوله وهو عندهم بمنزلة نص مقصود لانه اذا فوته فقد التزمه ثانيا او التزم قضاء
المنذور قصدا قوله قال ابو اليسر الخ ذكر ابو اليسر في اصوله انه لو نذر بصوم او
صلوة في يوم معين ولم يف به يجب القضاء بالاجماع سواء كان عدم الايفاء
بالفوات او التفويت عن العبد وكذا ذكر شمس الائمة فلا يظهر فائدة الخلاف بين الفريقين
في الاحكام وانما يظهر في التخريج فمن قال بالامر الجديد قال ان التفويت ومن قال
بالامر الاول قال ان النذر قياسا على الصوم والصلوة قيل فيه نظر لان النصين
الواردين في القضاء ليسا للايجاب بل هما لبيان ان الواجب لم يسقط كما سيأتي
فلا يصح تخريج وجوب القضاء في المنذورات المعينة بالقياس على قول العامة واجيب
بانه اذا ثبت بالنصين ان الواجب بالسبب الاول من الصوم والصلوة لم يسقط
بخروج وقته المعين وانه باق مطلوب التسليم ثبت ان البقاء وعدم السقوط فيما
سواه من الواجبات الموقتة باسبابها الاول قياسا على عدم سقوطهما بعد خروج وقتهما
بجامع الوجوب الموقت فسقط النظر وصح التخريج فتأمل قوله قال الشيخ قوام الدين
الاتقاني الصحيح عندي قول العراقيين الخ هو كلام ظاهر سيأتي جوابه لكن قال الاتقاني
في التبيين الاصح القول الاول يعني قول المحققين فيحتمل ما نقله الشارح عنه ذكره
في موضع آخر ولا يقال فيحصل حينئذ التنافي بين كلاميه لان الاصح فوق الصحيح قوله
ولقائل ان يقول الخ يمكن ان يجاب عنه بانه اذا كان وجوب القضاء باعتبار المثلية
فهو بالسبب الاول لان المماثلة يكون من جميع الوجوه بحيث يسد احدهما مسد الآخر
فلا يكون القضاء مثل الاداء الا اذا كان بالسبب الاول قال في البداية المماثلة
انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد لا يثبت المماثلة
وفيه نظر قوله اذا وجب القضاء فيهما اي في الصلوة والصوم او في النائم والناسي
بالنص اي بغير نص الاداء ووجوب قضاء ما عداهما بالقياس عليهما كان وجوب
القضاء بسبب جديد لا بما ثبت به الاداء وهو قول المخالف فيكون ما جعلتموه

دليلاً لكم دليلاً عليكم **قوله** وهذا الطلب تفريغ ما وجب بالامر فيه بحث لان فيه تسليم
ان القضاء يجب بنص جديد فيكون مناسباً لقول العراقيين لان معنى النص الجديد
عندهم انه لطلب التفريغ ثانياً لانه تكليف آخر واما المحققون فليس هذا النص عندهم
لطلب تفريغ الذمة لان ذلك الطلب انما هو بالامر الحاصل بالخطاب عند ضيق الوقت
وانما هو الاعلام لبقاء الواجب في ذمة المكلف وسقوط شرف الوقت لا الى مثل
وضمان اذ كان اخراج الواجب عن ذمته بعذر وهو كذلك على انه لا يناسب قول
العراقيين ايضاً لان شغل الذمة بالسبب لا بالامر بالاتفاق فكيف يقول لطلب
تفريغ ما وجب بالامر بل كان المناسب ان يقول لطلب تفريغ ما وجب بالسبب
وقد يقال لا يلزم من كون القضاء بالامر الاول ان يكون الواجب واحداً كيف و
في الاداء تسليم العين وفي القضاء تسليم المثل فيكون هذا النص لطلب التفريغ عند
المحققين من اصحابنا ايضاً فلا فرق بين القولين فتنبه لذلك **قوله** قلت ما على
في الفصل الاول الى الاخفاء في قوة السؤال من حيث ان المعتبر في القضاء حال الاداء
واجيب بان السبب في حق الاداء انعقد في الفصلين موجباً للقيام والركوع
والسجود الا ان العبد لعجزه له الانتقال الى الخلف وهو القعود او الايماء فكذا في
القضاء من غير تفاوت اما اذا قلنا ان السبب انعقد موجباً للقعود ورد القضاء
يحكي الاداء فيرد الاشكال **قوله** فيكون وجوب قضاء المنذور ثابتاً بالنص الوارد
في وجوب قضاء الصوم والصلوة وهذا الجواب فيه ايضاً تسليم ان وجوب القضاء
فيهما بنص جديد مع انه ينافيه قوله فيما بعد فيكون الوجوب في الكل بالسبب السابق يعني
لا بهذا النص اما في الصوم والصلوة فبالامر الوارد بوجوب الاداء واما في المنذور
فبالنذر ولو قال فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتاً بالنص الوارد في بقاء وجوب
الصوم والصلوة لا بالقياس فيكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا بنص
جديد لكان اولى فان قيل لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضياً له ونحن
قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة والا لفات
فائدة التوقيت وصار اداء على التخيير بمنزلة صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة
ولم يتحقق العصيان بالتاخير لاستوائهما قلنا هذا اذا لم يتضمن الامر بالمأمور به الموقت

امربه

امرين امراً بالواجب وامراً بايقاعه في الوقت المخصوص فاذا فات الايقاع في الوقت
المخصوص الذي به كمال الواجب بقي الوجوب مع نقصان فيه فلا يلزم شيء مما
ذكرتم **قوله** كما ذهب اليه ابو يوسف اي في رواية عنه وهو رواية عن زفر ايضاً
واليه ذهب الحسن بن زياد **قوله** ولا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم وكذا لا يمكن
ايجابه بالصوم لانه يزيد على ما التزمه وحيث وجب القضاء بصوم مقصود
بالاتفاق بين اصحابنا في ظاهر الرواية دل على انه واجب بسبب آخر غير السبب الاول
قوله لانه لا اعتكاف الا بالصوم كما اخرجه الدارقطني والبيهقي من حديث عائشة
وههنا بحث وهو ان ائمتنا انما يشترطون الصوم في الاعتكاف المنذور واما الاعتكاف
النفل فالصوم ليس بشرط فيه في ظاهر الرواية ثم انهم يستدلون على اشتراطه في
المنذور بقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم وهذا عام يشمل المنذور والنفل
فما وجه تخصيصه بالمنذور ولهذا رجح بعض المحققين رواية الحسن في اشتراط
الصوم في اعتكاف النفل ايضاً لاطلاق الاحاديث **قوله** ولجاز قضاؤه في رمضان
الثاني هذا وجه آخر في تقرير السؤال وحاصله ان السؤال تقرر بوجهين فيقال
لو كان القضاء بالسبب الاول لكان الحكم اما سقوط القضاء رأساً كما ذهب اليه
ابو يوسف واما جواز القضاء في رمضان آخر كما ذهب اليه زفر واللازم باطل **قوله**
عرفنا ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الاول اذ لو كان مضافاً اليه لجاز
في رمضان الثاني ولما لم يجز عرفنا انه غير مضاف اليه والمراد بضمير المتكلم في عرفنا
العراقيون ومن تابعهم **قوله** بل الى التفويت وهو سبب مطلق لوجوب الاعتكاف بصوم
مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يعتكف شهراً اما **قوله** لان النذر كان
موجباً للصوم اي لانه شرطه كما ان النذر بالصلوة نذر بالوضوء لان النذر
بالمشروط نذر بشرطه **قوله** ولهذا لو نذر ان يعتكف ليلة واحدة لم يصح الخ وعن
ابي يوسف يلزمه بيومها ولو نوى بالليلة اليوم يلزمه ولو نذر اعتكاف ليلتين
صح نذره اذا لم ينو الليلتين خاصة بل نوى اليومين معها وهذا لان الصوم شرط
في الاعتكاف المنذور والليل ليس محلاً للصوم شرعاً اما الاعتكاف النفل فينبغي ان
يجوز اذا نوى الاعتكاف ليلاً لان الصوم ليس بشرط في النفل في ظاهر الرواية **قوله**

ولكن سقط الصوم المقصود لشرف الوقت واختصاصه بفرضية الصوم فيه من قبل الله تعالى
فلم يظهر للاعتكاف اثر في ايجاب صوم مقصود فيه فاكتفى بصوم رمضان لان الشرط
يراعى وجوده لا ايجاده قصدا كمن نذر بالصلوة وهو متوضئ لا يجب عليه وضوء
آخر ثم لما انفصل الاعتكاف عن الصوم بان صام ولم يعتكف فان ما ثبت من الفضيلة
بشرف الوقت بسبب لا يمكن الاتيان بمثله الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد
يحتمل فيه الحيوة والموت فلم يثبت القدرة على اكتساب ما فات من زيادة الفضيلة
الثابتة بشرط الوقت فيسقط فبقي الاعتكاف مضمونا باطلاقه في ذمته بذلك السبب
وصار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق فيظهر اثره في ايجاب الصوم لزوال العارض
فكان الصوم المقصود واجبا بذلك السبب لا بسبب آخر كما اذا لم يؤد تلك الصلوة
حتى انتقض وضوءه يجب عليه وضوء آخر بذلك النذر لا بسبب آخر وهو معنى قوله
فعاد شرطه الى الكمال وهو ان يجب بصوم مقصود بالنذر الموجب للاعتكاف واذا
وجب الاعتكاف بصوم مقصود لا يتأدى بصوم رمضان آخر كما اذا نذر بالاعتكاف
مطلقا او مضافا الى شهر غير رمضان لا يقال جاز في الصلوة المنذورة ان يؤديها
بوضوء مكتوبة يكون بعد النذر فينبغي ان يجوز الاعتكاف في رمضان اذا نذر
ان يعتكف شهرا واذا جاز ذلك جاز ان يتأدى برمضان آخر لان الوضوء متى وجب
وجب لغيره فكان شرطا محضا فجاز ان ينوب احدهما عن الآخر فاما الصوم فتارة
يجب لعينه كصوم رمضان وتارة لغيره كصوم الاعتكاف فلم يكن شرطا محضا بل
عبادة مقصودة وما وجب لعينه لا ينوب عن غيره اذ يمتنع ان يكون الشيء الواحد
واجبا لعينه ولغيره وانما جاز في الرمضان الاول للضرورة وعند انفصاله
انتفت الضرورة وفي قوله ولما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت الخ اشارة الى انه
لو لم ينفصل بان فاته الصوم والاعتكاف جميعا يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء
هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما كذا في الجامع الكبير واصول الفقه لشمس الائمة
السرخسي قوله وما قلناه اولى الخ حاصله ان ما قلناه وهو وجوب قضاء الاعتكاف
بصوم مقصود اولى واحوط لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل
السقوط بمضي رمضان فالنقصان الثابتة والرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى

باحتمال

باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يؤدي بصوم
مقصود ومخصوص به وانما كان سقوط النقصان اولى لوجهين احدهما ان الاتيان
بالعبادة احوط من تركها وايجابها اولى من نفيها وزيادتها اولى من نقصانها
فسقوط النقصان اولى من سقوط الزيادة وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة
امر واحد وهو خوف الموت قبل دخول الرمضان الثاني وموجب سقوط النقصان
امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف فاذا ثبت ما ثبت بخوف الموت فقط فاولى
ان يثبت ما ثبت بخوف الموت مع شيء آخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب و
كثرته ادعى الى وجود المسبب قوله لان الشرف الحاصل بالقصد الخ وكذا قوله كما ان
النفل بتحريمة مبتدأة الخ لا يناسب المقام لان الكلام في الجواز وعدمه اللهم الا ان
يقال المقصود منه التنظير من حيث زيادة الشرف وعدمه لا في الافضلية وعدمها
والمناسب قوله بعد لكن اسلم في الجزء الناقص الخ قوله لكن اسلم الخ يعني اذا اسلم
الكافر عند الغروب فوجب عليه صلوة العصر ناقصا فلم يؤدها حتى جاء اليوم الثاني
عند الغروب فانه لا يؤديها في ذلك الوقت وان وجبت ناقصة لانه لما زال ذلك
النقصان في اليوم الاول فبفوتها في اليوم الاول عاد الفرض الى الكمال فلم يجز اداؤها
الا كاملة لانها صارت دينا في ذمته بصفة الكمال وهذا على قول شمس الائمة
وقال فخر الاسلام البزدوي لا رواية في هذه المسئلة فينبغي ان يجوز لانه اداها
كما وجبت قوله لبقاء احدى العلتين وهي الاتصال بصوم الشهر والعلة الاخرى شرف
الوقت قوله ولقائل ان يقول هذا وارد على النظر يعني على جواز الاعتكاف في صوم القضاء
الاتصال بصوم الشهر مطلقا اداء وقضاء فلذا جاز فيه قوله فان قلت هذا السؤال
وارد على قوله اثر في ادائه لعود شرطه الى الكمال سواء كان مقصودا او غير مقصود
فلم يجز في رمضان آخر لعود شرطه الى الكمال قوله حدوث صفة الكمال منع الشرط عن
مقتضاه وهذا جواب في الجملة فالاحسن في الجواب ما قدمناه من ان الصوم ليس
بشرط محض بخلاف الوضوء والشروط المحضة هي التي يراعى وجودها لا قصدا قوله
قلنا القياس كما دل على وجوب القضاء بالتفويت دل على وجوبه بالفوات هذا
الزام للقائل بان وجوب القضاء بسبب جديد وتقريره انه لا فرق في وجوب القضاء

في هذه المسئلة بين الفوات والتفويت اتفاقا مع انكم تقولون السبب الجديد وهو التفويت فماذا هو السبب الجديد في صورة الفوات كما اذا احدث به مرض مانع من الاعتكاف فان قلتم التفويت بمنزلة نقص دون الفوات فان وجوب القضاء فيه بالسبب السابق نقول ليس لكم قاعدة كلية مع ان هذا خلاف المشهور عندكم من ان القضاء يجب بسبب جديد مطلقا قوله في المتن والاداء انواع ينقسم الاداء اولا الى نوعين اداء محض واداء يشبه القضاء ثم المحض ينقسم الى نوعين قاصر وكامل وهذه الانواع الثلثة كما يتحقق في حقوق الله تعالى يتحقق في حقوق العباد فيكون الاداء بالنظر الى الحقين ستة قوله في المتن كامل وهو الذي يؤدى به مع توفير حقه من الواجبات والسنن والاداب الاولى ان يقال في تعريف الكامل هو ما يؤديه الانسان على الوجه الذي امر به كما قال شمس الائمة السرخسي الكامل هو اداء المشروع بصفة كما امر به والتحقيق ان كل اداء ترك شيء من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل كذا ذكره بعض المحققين قوله في المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح وكذا العيدين والكسوف قوله والجماعة في غيرها نقصان اي في غير هذه المذكورات ولقائل ان يقول ورد ان النبي عليه السلام صلى النفل بجماعة بالليل في غير شهر رمضان فلا يكون الجماعة في غيرها مطلقا نقصانا ويمكن ان يجاب عنه بان ذلك داخل في التراويح لانه قيام الليل قوله في المتن والصلوة منفردا الخ فان قيل ينبغي ان يكون اداء المنفرد كاملا لا ناقصا لانه هو الواجب بالامر والجماعة لم تجب بالامر بل هي سنة فيكون الاداء بها اكمل لان تركها يوجب النقصان اجيب بان الجماعة سنة مؤكدة وهي في حكم الواجب او واجبة فكانت داخلة في الامر الذي ثبت بمثله الواجبات وكان تركها موجبا للنقصان كترك الفاتحة فتأمل قوله وهو اي اللاحق الذي ادرك اول الصلوة وفاته الباقي ادراك اول الصلوة ليس بشرط وكذا فوات الباقي كله فالاولى ان يقال هو من فاته بعد ما دخل مع الامام بعض صلوة الامام لنوم او سبق حدث او غير ذلك قوله والمسبوق منفرد فيما سبق المسبوق منفرد اداء لا تحريمة لان تحريمته مبنية على تحريمة الامام حتى لا يصح الاقتداء بالمسبوق لان الحرمة احرام بناء فلم يجز بغيره بناء تحريمته على تحريمته فعمل في المقصود دون المنفرد وقيل اللاحق في المقصود فعل المسبوق لانه في حكم المقتدي فيما فاته ولهذا لم يقرء ولا يسجد للسهو لانه خلف الامام

بخلاف

بخلاف المسبوق فاللاحق ليس منفردا لا تحريمة ولا اداء قوله حيث قال وما فاتكم فاقضوا رواه احمد في مسنده وابن حبان في صحيحه من حديث ابي هريرة قوله قلت سماه مجازا قاضيا الخ قيل الاولى ان يقال ان ذكر الشارع اطلاق لغوي بمعنى الاتمام يؤيده رواية البخاري وما فاتكم فاتموا فلا يضر تعبيره بمخالفة التسمية الاصطلاحية لما مر من المناسبة واعتبار يكون المقابلة فان قوله فصلوا بمعنى فادوا المقابل له اقضوا الواو وا فلو قال فادوا لفات ذلك وحصل من التكرار ما ينزفع عنه بلاغة من اوتي جوامع الكلم عليه السلام واما الجواب الذي ذكره الشارح ففيه مخالفة الشارع عليه الصلوة والسلام في الاعتبار واداء الامر بين موافقة الشارع ومخالفته فيه كانت موافقته واجبة بلا خلاف فانه افصح الخلق واعرفهم بوجوه المناسبة فلا يستقيم به جواب الايراد قوله هذه المسئلة مصورة في مسافر الخ ولو كان هذا المسافر مسبوقا او وجد منه نية الاقامة او الدخول في المصر فانه يصلي اربعا سواء تكلم او لا فرغ الامام او لا لانه مؤد اداء قاصرا فنية الاقامة قد اعترضت على الاداء فغيرته قوله من غير تكلم زاد بعضهم قيدا آخر وهو مع بقاء الوقت والحق ان هذا القيد لا يحتاج اليه في تصوير المسئلة وانما يحتاج اليه في محترزات بعض القيود على ما لا يخفى قوله علم من القيد الاول القيد الاول كون الامام مسافرا والثاني كون المقتدي نوى الاقامة في موضعها والثالث كون النية بعد الفراغ والرابع من غير تكلم قوله ان الامام لو كان مقيما والمقتدي مسافرا يتغير فرضه الى الاربعة للتبعية مع بقاء الوقت قوله ومن الثاني ان الاقامة لا بد ان يكون في موضعها ظاهره انه قيد اتفاقي لانه لم يخرج شيئا لان نية الاقامة انما تعتبر اذا كانت في موضعها اما اذا لم يكن في موضعها فهي لغو فهذا القيد كقولك حبشي اسود وكافور ابيض والقيود لا يجب ان يكون للاحتراز بل الاصل فيها ان يكون لبيان الواقع قوله لان حاله مبطل عزيمته حال كونه في المفازة وعزيمته هي نية الاقامة قوله لان نية الاقامة اعتبرت صفة على الاداء فغيرته بخلاف ما اذا فرغ الامام ثم وجد المغير لا يتغير فرضه لانه انما اعترض على القضاء دون الاداء واذا لم يتغير الاداء لا تتغير القضاء قوله ومن الرابع انه اي اللاحق اذا تكلم بعد وجود المغير بطل صلوته فيصلي اربعا لزوال شبه القضاء بالخروج عن التحريمة المشتركة مع بقاء الوقت قوله انه اي اللاحق

مؤدة حقيقة لوقوع التحريمة في الوقت وقاض شبهة اي للفوات عن الامام قوله ويمكن ان يجاب عنه بان هذا لا يسمى نوعا ثالثا بل عملا بالشبهتين الخ فيه نظر اذ ليس هنا شبهتان بل حقيقة وشبه وعلى تقدير جعل الحقيقة شبها ايضا فليس في اعتبار الشبهة في عدم التغير اعمال بالشبهتين بل باحدهما فافهم فالاولى ان يجاب بان فعل اللاحق اداء بسبب القضاء كما ذكروا والمغير انما يعمل في الاداء المحض لا فيما شبهة القضاء وهذا لان اللاحق صار قاضيا لما انعقد له الاحرام بمثل والقضاء بالمثل يجب بما وجب به الاصل وهو الاداء مع الامام فما لم يتغير الاصل لا يتغير المثل وبعد فراغ الامام لم يتغير الاصل فلا يتغير المثل قوله وكذا يكون الاداء كاملا لو رد عين الواجب باعتبار الشرع الخ هذا اداء كامل حكما بخلاف الاول فانه اداء كامل حقيقة فالاداء الكامل في حقوق العباد نوعان قوله الا ان الشرع جعل المؤدي عين ذلك الواجب في الذمة كان المقبوض عين ما يتناوله العقد حكما وان كان غيره حقيقة اذ العقد يتناول الدين وهو وصف في الذمة والمقبوض عين قوله القاصر فيهما اداؤه زيفا لانه دون حقه في الصفة ولهذا قال ابو حنيفة ومحمد انها اذا هلكت عند القابض ثم علم لم يرجع بشيء لانه اداء باصله لانه من جنس حقه وبطل حقه في الجودة وقال ابو يوسف يرد مثل المقبوض ويطالبه بالجياد احياء لحقه في وصف الجودة قوله او دين مستدرك فان الاول يغني عنه لكن كان ينبغي ان يقول مستحق بها وقيد الكلم الا ان يقال الدين جناية ايضا لان الجناية يتناول على ما يكسب العبد على خلاف ما اقتضاه الشرع من تلف نفس او عضو او مال ومعنى الشغل بالجناية الاتصاف بها عند الرد الى المالك بعد ان لم يكن في يد المالك كذلك قوله ومعنى قصوره الخ اي اداء العبد المغصوب المشغول بالجناية الى المالك وكذا الصور الثلثة بعد والمستتر في هلك وكان المناسب ان يقول اما كونه اداء فلكونه تسليم عين الواجب واما كونه قاصرا فلكونه اداء لا على الوصف الذي وجب له واما قوله بعد واما كونه اداء الخ فانما هو تفريع على كونه اداء قاصرا لا لبيان المعنى فافهم قوله يرجع المالك على الغاصب بالقيمة بلا خلاف لقصور الصفة لان الرد لم يوجد قوله والمشتري على البائع بالثمن يعني يرجع المشتري على البائع بالثمن فيما اذا سلم المبيع مشغولا بالجناية او بالدين وقتل بها او بيع في الدين اما

اما في الفصل الاول فالرجوع بكل الثمن انما هو عند ابي حنيفة لانتقاض القبض عنده حتى كان المشتري لم يقبضه لان يده زالت عن المبيع بسبب كانت ازالته مستحقة في يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك او مرتهن او صاحب دين وهذا الاستحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فلا يرجع المشتري بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن واما في الفصل الثاني فالرجوع بكل الثمن بلا خلاف لان الاداء كان قاصرا فاذا تحقق الفوات بسبب مضاف الى ما به صار الاداء قاصرا جعل كان الاداء لم يوجد ولا يخفى ما في عبارة الشارح من الحزازة فتنبه لذلك قوله ولم يقض بها القاضي ليس نفيا لان للقاضي ان يقضي لها بالقيمة في الصورة المذكورة وانما الواو واو الحال اي والحال ان القاضي لم يقض لها بالقيمة حتى لو ملك الزوج العبد يجبر الزوج على التسليم فهذا قيد لكون الزوج يجبر على التسليم بعد الشراء ويجبر المراة على القبول اذ لو قضى القاضي لها بالقيمة ثم ملك الزوج العبد لا يجبر على تسليمه ولا يجبر المراة على القبول لان حقها في القيمة تقرر بقضاء القاضي فلا ينتقل الى العين بعد ذلك قوله لان حكم الشرع الخ دليل على ان تبدل الصفة يوجب تبدل الذات قوله يتعلق بالشيء من حيث انه مملوك لبعض الافراد فيحل للمالك ويحرم على غيره وهذا بيان الصفة قوله كلحم الخنزير فانه حرام لذاته ولهذا لا تتبدل حرمته اصلا لان ما بالذات لا يتغير بتغير الملك فهو تشبيه للمنفي والمراد من العين الخ هذا يناسب عبارة صدر الشريعة حيث قال تبدل الملك يوجب تبدل العين واستدل على ذلك بان العين هو المجموع المركب الخ والشارح غير العبارة حيث قال لان تبدل الملك اوجب تبدلا الخ ولكن له ايضا مناسبة في الجملة قوله فبتبدل البعض اي وهو المملوكية يتبدل الكل وهو العين لان المركب ينعدم بانعدام جزئه قوله ولقائل ان يقول الخ هذا الاشكال اورده في التلويح على ما ذكره صدر الشريعة وهو ظاهر قوله والفرق بين المجموع والمقيد ظاهر يعني فرق بين كون العين هي مجموع الذات والمملوكية كما ذكره صدر الشريعة وكونها هي الذات بقيد المملوكية كما ذكره السائل وذلك لانه اذا قلنا العين هي

بمجموع الامرين فيكون مركبة من جزئين الذات والمملوكية التي هي صفة ومع يلزم من
تبدل الملك تبدل الذات ضرورة تبدل الكل بتبدل جزئه واما اذا قلنا ان العين
هي الذات بقيد المملوكية فيكون المملوكية قيداً لا جزءاً فلا يلزم من تبدلها تبدل
الذات لان تغير القيد لا يوجب تغير المقيد فلا يلزم من تبدل الصفة تبدل
الذات فافهم **قوله** وهو ما روي ان النبي عليه السلام الحديث متفق عليه من رواية
عائشة وبريرة رضي الله تعالى عنهما هي مولاة عائشة وعائشة من تيم ولا يحرم الصدقة
على مواليها بل على موالي بني هاشم على انها كانت صدقة التطوع ولا يحرم الا على النبي
عليه السلام **قوله** فقد جعل تبدل الملك موجباً لتبدل الذات فانه عليه السلام قد اكل
مما تصدق به على بريرة لما اهدته اليه ولو لم تصر تلك العين بالهبة غيرها بالصدقة
شرعاً لما حل له التناول منها لحرمة الصدقة عليه **قوله** ولهذا اي ولكون ان تبدل
الملك يوجب تبدل الذات وان العبد المتملك ثانياً في الصورة المذكورة في المتن
غيره **قوله** تحققه المرأة بالتسمية بعد القضاء بالقيمة **وقوله** لان حقها اي المرأة
وقوله ولو كان لها اي القيمة **وقوله** وحقها اي المرأة اليها اي الى العين ولم يتغير
اي حقها بالقضاء **قوله** لان الديون تقضى بامثالها وذلك لان الديون وصف
في الذمة والعين المؤدي مغاير له الا ان الشرع جعل المؤدي عين ذلك الوصف
الواجب في الذمة حكماً والعين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او باعتبار الشرع
والممتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء
العام فالمؤدي في الدين عين الحق في الجملة وان كان مثل العين بحسب الحقيقة
ضرورة تحقق التغاير في الواقع وما جعل الشارع تسليمه تسليماً للدين فهو الواجب
وتسليم الواجب اداء كامل فاداء العين عن الدين اداء كامل بخلاف القرض فان
المؤدي مثل لم يجعله الشارع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان رد
المقبوض ممكن بان يرده قبل التصرف فيه فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدي مثلاً
واما ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب
الدين صار ذلك ديناً في الذمة كما كان ديناً في ذمة المديون فتقاصا ففيه نظر
لان قضاء الدين ح لا يكون تسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا مثله لان المثل

على هذا التقدير

على هذا التقدير ما ثبت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال
المؤدي وايضاً على هذا لا يكون فرق بين قضاء الدين والقرض وقد صرح فخر الاسلام
وغيره بان تادية القرض قضاء بمثل معقول وتادية الدين اداء كامل ويمكن ان
يجاب بان ذلك طريق آخر في قضاء الدين بقطع النظر عن تسليم العين والمثل فلا يوصف
بالاداء ولا بالقضاء بل بالمقاصة **قوله** قلت قضاء الدين الخ ان لفظ قضاء زائدة
والله اعلم **قوله** ولقائل ان يقول كان ينبغي قضاء القرض قضاء شبيهاً بالاداء الى آخره اجيب
بان حقيقة القرض وهو تسليط المالك المستقرض على ما قطعه له من ماله استهلاكاً
مضموناً بالمثل ضماناً غير قابل للتوقيت يأبى ذلك لان العارية هي تمليك المنافع
بغير عوض تمليكاً لا يقتضي ضمان ما تلف من العين حالة الاستعمال ولا يأبى قبول
التوقيت فهي منافية لها ولا شيء من المتنافيين مسلوك به مسلك الآخر واما
لم يجز فيه الربوا وهو فضل مال لا يقابله عوض في معاوضة مال بمال لانه من باب
التبرعات بالمنفعة كالعارية الا ان المقصود بالقرض لا يتحقق مع بقاء العين ولا يمكن
ذلك فيه مع بقائها فاستدعى تمليك العين ليتحقق المقصود منه باستهلاكها بخلاف
العارية ولهذا قالوا ان عارية النقدين قرض فعلم بذلك ان معنى كون القرض
مسلوكاً به مسلك العارية انه من قبيل التبرعات بالمنفعة وان اشتمل على تمليك
العين تغليباً لجهة المقصود كالعارية لانه من باب المعاوضة كالصرف ومع يكون
رد المثل فيه رد المثل حقيقة وحكماً لما مر فما وقع في الهداية مخالف لما في كتب الاصول
من ان المؤدي في القرض مثل الحق لا عينه بحسب الحقيقة حتى لا يكون اداء بل قضاء فيكون
قضاء محضاً لا قضاء حقيقة واداء حكماً لان انتفاء تحقق بقاء العينية فيه حقيقة
وحكماً فتأمل **قوله** والقضاء انواع ايضاً انواع القضاء سبعة ثلاثة في حقوق الله تعالى
واربعة في حقوق العباد وبيان ذلك ان القضاء ينقسم الى قضاء محض والى قضاء
يشبه الاداء ثم المحض اما قضاء بمثل معقول واما بمثل غير معقول وهذه الانواع
الثلثة كما يتحقق في حقوق الله تعالى يتحقق في حقوق العباد ثم القضاء بمثل معقول
في حقوق العباد ينقسم الى كامل وقاصر فصارت الاقسام سبعة وقيل مثل هذا
التقسيم يجري في حقوق الله تعالى ايضاً كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل

[margin: مقصود التسليط على استهلاك ما اقترضه / العارية ٦٥]
[margin: ای سلوک طریق الاعارة]
[margin: القضاء انواع]

وبالانفراد فانه قاصر ورة بان الثابت في الذمة اصل الصلوة لا وصف الجماعة فالقضا
بالجماعة او منفرد اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل قوله وهو ان يعقل فيه المماثلة
اي يدرك العقل مماثلته للفائت قوله يعني لا بد ودرك العقل الخ يعني لا يدرك العقل
مماثلته للفائت لا انه يستفيد ويحكم بعدم مماثلته لان العقل من حجج الشرع وانهما
لا تتناقض اذ هو من امارات العجز والسفه تعالى عن ذلك علوا كبيرا قوله والفدية له
اي للصوم وكالحجاج الغير بالمال قوله اما صورة فظ لان الصوم امساك والفدية اعطا
قوله بالكف اي عن شهوتي البطن والفرج نهارا مع النية قوله والفدية تنقيص المال اذ هي دفع
جزء من المال على وجه مخصوص ولا مماثلة بين اتعاب النفس وتنقيص المال قوله
قال فخر الاسلام الخ هذا مختص بالاجماع يعني يطيقونه مختصر من قوله لا يطيقونه كقوله
تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي ان لا تضلوا وفي تفسير الاجماع انه قيل نقله عنه
في مبسوطه باجماع اهل التفسير وقال المص باجماع الفقهاء واما المفسرون فلهم فيه
اقاويل وقيل باجماع القائلين بعدم نسخه وقيل بالاجماع اي بدلالة الاجماع فان
حكم الشيخ الفاني مجمع عليه وهو مستفاد من الكتاب ولا يستفاد بدون حرف لا قوله
وقال الامام الزاهدي الخ قال الكعبي نسخت هذه الآية بالتي بعدها وكذا قال العيني
وكذا روي عن سلمة بن الاكوع انه قال لما نزلت وعلى الذين يطيقونه الآية كان من اراد
ان يفطر ويفدي فعل حتى نزلت الآية التي بعدها فنسخ هذه الآية وروى الجماعة
عن عطاء انه سمع ابن عباس يقول وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قال
ابن عباس ليست منسوخة وهي الشيخ الكبير والمرأة الكبيرة لا يستطيعان ان يصوما
فيطعمان مكان كل يوم مسكينا وقول ابن عباس مقدم لانه مما لا يقال بالرأي بل عن السماع
لانه مخالف لظاهر القرآن لانه مثبت في نظم كتاب الله تعالى فجعله منفيا لا يقدم عليه
الا بسماع البتة وكثيرا ما يضمر حرف لا في اللغة العربية وفي التنزيل الكريم نحو تالله تفتؤ
تذكر يوسف اي لا تفتؤ ويبين الله لكم ان تضلوا اي ان لا تضلوا ورواسي ان
تميد بكم اي ان لا تميد بكم ويعضد هذا التفسير قراءة حفصة لا يطيقونه باثبات لا
قوله والخير يعني البر لا بمعنى الاخير اذ ليس في الصوم اخير وهو النفل لان الصوم
مع المسلمين اخف فكان خيرا قوله وخاف اي من ادرك الامام في تكبيرات العيد

ان يرفع

ان يرفع رأسه لو اشتغل بالتكبير قائما فانه يكبر الى آخره اما اذا غلب على ظنه ادراكه في
الركوع ان كبر قائما كبر قائما ثم ركع لان القيام هو المحل الاصلي للتكبير وتخريج المسئلة
من هذا الباب لانه يكون اداء فقط ويكبر برأي نفسه لانه مسبوق وهو منفرد فيما يقضي
و ذكر الفائت يقضي قبل فراغ الامام بخلاف الفعل قوله فانه يكبر للافتتاح اولا ثم
يكبر للركوع اما تكبير الافتتاح فهو فرض واما تكبير الركوع فهو واجب كذا في التقويم وفي هذا
قيل محل الخلاف في ركوع الركعة الثانية لان تكبير الركوع فيها واجب اما الاولى فلا
يأتي به اجماعا وفيه نظر وفي المحيط ومن فاته اول الصلوة مع الامام يكبر في الحال
لانه لا يمكنه التأخير الى آخر الصلوة لانه ليس محلا له ويكبر برأي نفسه كالمنفرد والمسبوق
انما لا يشتغل بقضاء ما سبق به اولا فيما يمكنه القضاء آخرا تحريا للموافقة مع الامام
وهنا لا يمكنه القضاء آخرا لانه لو اخر يفوته التكبير اصلا فيقضي للحال وان كان يخل
استماع القرآن لانه لا يفوت الاستماع اصلا بل يخل انتهى قوله من غير ان يرفع يديه
لان الوضع على الركبتين في الركوع سنة في محله وان رفع الامام رأسه سقط عنه
ما بقي من التكبير لانه ان اتى به في الركوع لزم ترك المتابعة المفروضة للواجب والقومة
ليست معتبرة بل شرعت للفصل حتى لم يصر ركنا بادراكها فلا يكون محلا للتكبير
اداء ولا قضاء قوله فلان الركوع يشبه القيام لاستواء النصف الاسفل لان
الفارق بين القيام والقعود انتصاب الشق الاسفل وذلك موجود قوله فلان مدرك
الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة فلما اعطي للركوع حكم القيام شرعا في حكم المسبوق
حتى كان مدركا للركعة فكان محلا للتكبير في حقه فيأتي به احتياطا لشبهة الاداء
ولهذا لو ادرك الامام قائما ولم يكبر حتى ركع الامام لا يكبر في الركوع لانه ليس
لهذا الركوع حكم القيام وقيل يكبر والصحيح هو الاول ولو ركع الامام قبل ان يكبر
فانه لا يكبر في الركوع لانه ليس لركوعه حكم القيام ولا يعود الى القيام فيكبر قائما
في ظاهر الرواية لما فيه من رفض الركن للواجب وهو الركوع لما هو واجب وفي
رواية النوادر يعود ويكبر وقد انتقض ركوعه الاول فيعيده هكذا ذكره الكرخي
وهو قياس ما اذا تذكر في الركوع انه لم يقنت في الركوع لا يعود في اظهر الروايتين
وفي الاخرى يعود قوله وقال ابو يوسف اي في رواية عنه قوله يحتمل ان يكون معلولا

والرفع يكون سنة صح

وتعتدي ح

يقول

كلمة لا تضمر في العربية

بالعجز الى فلما احتمل الوجهين امرناه بالفدية احتياطاً فان كان هذا الحكم مشروعاً
في الصلوة فقد تأدى والا فلا بأس به لانه يكون براً مبتدأ ماحياً للسيئات فليست الفدية
جائزة عن الصلوة قطعاً ولذا قال محمد في الزيادات يجزيه ان شاء الله تعالى كما قال
في اداء الوارث الفداء عن المورث بغير امره في الصوم ولو كان ثابتاً بالقياس لما احتاج
الى الحاق الاستثناء به كما في ساير الاحكام الثابتة به ولا يقال لما كانت الصلوة
مثل الصوم او اهم منه يلزم ان يثبت الحكم فيها بالدلالة وان كان غير معقول
المعنى لانا نقول لا بد في الدلالة من كون المعنى المؤثر في الحكم معلوماً سواء كان
تأثيره في الحكم معقولاً كالايذاء في التأفيف او غير معقول كالجناية على الصوم
في ايجاب الكفارة وههنا غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لا يمكن بالقياس
قوله اعلم ان قوله اي قول المص في الكشف لا هنا لانه لم يذكره كذلك في المتن
وانما ذكره في الكشف وكان الاولى ان يقول ولقائل ان يقول التعليل باحتمال
العجز مشكل وحاصل الاشكال ان بناء الحكم على المشتق دليل على علية وصفه وقد بني
وجوب الفدية على عدم الطاقة في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية اذ المراد
لا يطيقونه وهو العجز عن الصوم فيكون متعيناً للعلية لا محتملاً لها والجواب ان
تقدير النفي غير متعين في الآية وان قوي به القول بجري القراءة المتواترة على ظاهرها
اثباتها وان ذلك كان مشروعاً ثم نسخ بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وان وجوب
الفدية في الشيخ الفاني انما ثبت بالاجماع على ما مر واذا لم يتعين تقدير النفي لا يتعين
ثبوته واذا لم يتعين ثبوته لا يتحقق عليته واذا لم يتحقق عليته كانت محتملة وهو المط
واذا جاء الاحتمال كان الاتيان بما ليس على العبد اولى واحوط من ترك ما عليه
قوله كالتصدق بالقيمة هذا لدفع الاستبعاد وليس بقياس عليه لان الحكم في المقيس عليه
يجب ان يكون ثابتاً بالنص والتصدق بالعين او بالقيمة ليس كذلك ولانه قد يكون
قياساً تمثيلياً وهو يجوز عندنا ومعناه وجوب الفدية في الصلوة للاحتياط
بناء على احتمال التعليل نظير التصدق في كونه واجباً للاحتياط بناء على احتمال
اصالته ويجوز ان يكون جواب اشكال وهو ان يقال التقرب باراقة الدم عرف
بنص غير معقول المعنى فيفوت بمضي ايام النحر لانه مثله غير مشروع قربة في غير
المعهد

ذلك الوقت

ذلك الوقت وقد اوقيم التصدق بالقيمة او بالعين بعد مضيها وما ذلك الا اعتبار
الخلف مقام الاصل بالرأي في امر غير معقول المعنى وحاصل الجواب انا انما اوجبنا
التصدق باعتبار كونه اصلاً وجابراً لما فوته من العبادة لا لكونه مثلاً وخلفاً
عنها حتى يلزم نصب الخلف بالرأي فيما لا يعقل قوله بنذر الفقير الى انما قيد بالفقير
لانه ليس عليه اضحية فاذا نذر بها وجب واذا اشتراها بنية الاضحية تعينت للوجوب
لانها بالشراء مع النية صارت واجبة كالمنذور بها اذ الشروع في السبب
كالشروع في المسبب واما الغني الذي لم يضح ولم يشتر شيئاً يتصدق بثمنها
اشتراها او لا لانها واجبة عليه فاذا فات وقتها تصدق بالثمن اخراجاً له
عن العهدة كما في الجمعة اذا فاتت فانه يصلي الظهر وقول المص في المتن كالتصدق
بالقيمة تحتمل ان يقولان بينهما الشارع في جانب الاستهلاك وكان ينبغي ان يقول
بعد قوله كالتصدق بالقيمة او العين كما قال غيره وبين الشارح ان ذلك عند
عدم الاستهلاك قوله لانها عبادة مالية والمشروع المعهود في ذلك التصدق
بالعين او بالقيمة كما في ساير التصدقات لان شكر كل نعمة انما يجب بحسبها
كشكر سلامة الاعضاء بالخدمة وشكر نعمة اللسان باللسان وشكر المال بدفع
البعض فاحتمل ان يكون الاصل هو التصدق بالعين الا ان الشارع نقل قربة
التصدق الى التضحية وهو نقصان في المالية باراقة الدم عند محمد وباراقة
الدم وبازالة التمول عند ابي يوسف حتى اذا ضحى الموهوب له لا يرجع الواهب عند
ابي يوسف ويرجع عند محمد قوله من اوساخ الذنوب والآثام لان مال التصدق
يصير نجساً من اوساخ الناس لكونه آلة لسقوط الواجب ولذا حرمت الصدقة
على نبينا عليه الصلوة والسلام وعلى من تعلق به نسباً وهذا لان المال لما صار
آلة لسقوط الواجب تسري اليه الذنوب واليه الاشارة بقوله تعالى خذ من اموالهم
صدقة تطهرهم فنقل الشارع القربة الى التضحية لتزول الآثام بالدماء النجسة
ليصير اللحم طيباً طاهراً صالحاً لضيافة الكريم بخلاف التصدق بالعين فان اللحم
يتنجس لان القربة محل الاوساخ والذنوب كالماء المستعمل فانه يصير نجساً
باقامة القربة قوله ليزول ما فيها اي ما في العين وهو الشاة مثلاً قوله لكن سقط

ذلك الاحتمال وهو التصدق بالعين لانه ثابت بالرأي فلا يعتبر في مقابلة المنصوص
قوله عملنا بالاصل اي المحتمل وهو التصدق بالعين قوله واذا جاء العام القابل الخ
يعني اذا جاء ايام النحر من العام القابل قبل ان يتصدق بشيء لم يجز له قضاء
ما فات من الاضحية في العام الماضي مع قدرته على المثل لكون التضحية مشروعا
حقا له فعرفنا ان ايجاب التصدق لاحتمال الاصالة لا بطريق الخلف فاذا لو كان
بطريق الخلافة لعاد الحكم الى الاصل المنصوص عند القدرة عليه كما اذا قدر على
الصوم فانه يبطل حكم الفدية قوله لم يبطل بالشك فانه لما ادى ان يكون اصلا
فلا يبطل بالشك كما ان الاراقة في الوقت لما احتملت ان تكون اصلا وان لا تكون
لاحتمال اصالة التصدق فلا تبطل بالشك لكونها منصوصا عليها قوله فلا يكون
اعتباره في مقابلة المنصوص ولا بعد فواته قوله قلت لا نم لزوم النسخ الخ اجيب ايضا
بان الانتقال من التصدق الى الاراقة بعارض الضيافة فلا يمتنع بقاء احتمال
اصالة التصدق قوله ولو اخر المص قوله وهو السابق عن قوله او بالقيمة لكان انسب
وجه كونه انسب ان مذهب الجمهور ان الموجب الاصلي في الاعيان المضمونة المثل
او القيمة ورد العين مخلص عنه ولهذا يصح الابراء عن الضمان والكفالة حال قيام
العين مع انها غير جاري في العين فاذن كان تأخير قوله وهو السابق عن قوله
او بالقيمة انسب ولعل المص اختار مذهب بعض المشايخ من ان الموجب الاصلي في
الاعيان المضمونة رد العين واداء المثل او القيمة مخلص فيكون الانسب ذكره وهو السابق
عقيب قوله بالمثل قوله بخلاف القياس المراد القياس العقلي لان احكام الشرع تارة
يوافقها العقل بمعنى انه يدركها وتارة لا يوافقها بمعنى انه لا يدركها وليس المراد القياس
الشرعي الذي هو الحاق فرع باصل بعلة قوله واحتمل القصاص فان لم يحتمل القصاص
لعدم امكان المماثلة كقطع اللسان والذكر الا الحشفة وقلع العين بان فورت
او انخسفت لا ان كانت قائمة وذهب ضوءها وحلق الشعر اذا لم ينبت وكسر
العظم الا السن وبعض الشجاج كالهاشمة والمنقلة والآمة وقطع بعض الشفة يجب
الدية لا القصاص قوله لان جهالته في الوصف وهو كونه حبشيا او سودانيا
او هنديا واما الجنس فلا جهالة فيه لان العبد جنس بخلاف ما لو قال على مرقوق فان الجهالة

يكون

يكون في الجنس لانه يشمل الذكر والانثى قوله كتسمية ثوب او دابة تمثيل للجهالة في الجنس
فان الثوب يشمل الغزل والحرير والقطن والجهالة في جنس الثوب اذ الثياب اجناس
مختلفة وكذا الدابة يشمل الفرس والحمار والفراد قوله فيتحمل ما يبنى على المسامحة كالنكاح
دون البيع وذلك لان المهر في النكاح مقابل بما ليس بمال يكون عوضا من حيث المالية
بل يكون صلة مبتدأة فلا يجري فيه المنازعة عادة بل يجري فيه المساهلة والمسامحة
بخلاف البيع فان المالية فيه مقصودة وانها تختلف باختلاف الوصف فجهالته توقع في
المنازعة قوله فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه مزاحما للمسمى و يعتبر مقدما على العبد
حتى كان العبد خلفا عنها قوله حتى يجبر بالرفع لان حتى هنا ابتدائية لا للغاية كقولهم
مرض فلان حتى لا يرجونه قوله وانما لا يجبر الزوج الخ جواب سؤال بان يقال ينبغي على
ما ذكرتم ان يتعين القيمة ولا يخير الزوج بين اداء العبد والقيمة وحاصل الجواب
ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو امهر عبدا بعينه
لان الجهالة تثبت العجز عن التسليم فصار الواجب بالعقد احد الشيئين فتخير الزوج
نظرا الى شبهة الاداء في القيمة فانها تجبر المرأة على القبول قوله لان تسليم المسمى لا يمكن
الا بمعرفتها اي القيمة فكانت مبنية على تسمية شيء معلوم استثناء اقتضاء بخلاف ما اذا
كانت مسماة في العقد فانه تثبت بها اذن يكون قصديا وهي مجهولة لاختلافها باختلاف
المقومين فتكون مفسدة كما لو قال على عبد او خمسة دراهم وكم من شيء يغتفر ضمنا لا قصدا
قوله فيد نا محل الخلاف بالعقود الثلثة يعني بها اذا قطع شخص واحد يد رجل ثم قتله قبل
ان تبرأ يده عمدا وفيه تسامح فان القيد الثالث وهو العمد انما ذكره المص فكيف يضيفه
الشارح الى نفسه ويمكن ان يقال اضاف بطريق التغليب والحاصل ان القطع والقتل
اما ان يصدر عن شخص واحد او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطائين او عمدين
او يكون احدهما عمدا والآخر خطاء وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده
قوله فهما جنايتان سواء صدرا من شخص او شخصين الخ ففي العمدين القصاص فيهما و
في الخطائين الدية فيهما وفي المختلف الدية في الخطاء والقصاص في العمد فان كان القطع
خطاء والقتل عمدا ففي اليد نصف الدية وفي النفس القصاص وان كان بالعكس ففي
اليد القصاص وفي النفس الدية قوله وكذا الخ اي يكونان جنايتين اذا كان قبل البرء

والقتل من شخص آخر فانه يقتص منهما وهذا محترز القيد الاول قوله ومن شخص واحد
لكن احدهما خطأ والآخر عمداً وتجب في العمد القصاص وفي الخطاء الدية كما ذكرناه
وهذا محترز قيد العمد قوله واما اذا كانا خطائين وهو ايضاً محترز قيد العمد ويكفي
فيهما دية واحدة لدخول دية اليد في دية النفس والحاصل ان هنا ستة مسائل
عند اتحاد الجاني وستة عند تعدده الا في الخطائين فانهما يتداخلان فيجب دية واحدة
وان لم يتخلل برؤ وان تخلل فلا تداخل فيجب في اليد النصف وفي النفس الدية الكاملة
قوله لهما ان القطع قطع الجاني يد المجني عليه انما يكون قطعا حقيقة اذا ظهر عدم سرايته
الى القتل اما اذا سرى اليه فصار قتلا لا قطعا وقد تحقق العلة ههنا موجب القطع
وهو عدم السراية الى القتل فدخل موجبه في موجب القتل فكان جناية واحدة
وفي عبارة الشارح حزازة والاولى عود الضمير في افضى الى القطع هذا ولا يخفى
ظهور قول الامام قوله لان الخطاء موضوع عنا يعني ان صورة القتل والاثم في الخطا
موضوعان عنا من الشارع كرما منه لان حكمه مشروع واما قولهم المراد برفع الخطأ
رفع الحكم مرادهم حكم الآخرة وهو الاثم لا حكم الدنيا واعلم ان هذه المسئلة ليست من قبيل
القضاء لانه تسليم مثل الواجب بالسبب الذي وجب به الاداء والضمان في هذه الصورة
عين ما وجب بالسبب ابتداء وهو ظاهر فيكون من الاداء لا القضاء وانما اوردها
استطراداً من حيث انها دخلت تحت قوله ولا يصار الى المثل القاصر الا عند تعذر
الكامل قوله الا يوم الخصومة استثناء من قوله لا يضمن قوله لان العجز عن المثل الكامل انما
يظهر وقت القضاء بها لان القيمة مثل قاصر والمثل القاصر لا يصير مشروعا مع احتمال
الاصل ولا ينقطع احتمال الاصل الا بالقضاء فلا يصير المثل القاصر مشروعا الا
بالقضاء قوله وعند ابي يوسف الخ حاصله انه قاس ما له مثل على ما لا مثل له وهو
قياس مع الفرق كما قرر في الشرح قوله وعند محمد يوم الانقطاع لان القاصر لا يصير
مشروعا الا بالعجز ولا عجز الا بالانقطاع فالقاصر لا يصير مشروعا الا بالانقطاع
قوله قيد بالاتلاف الخ حاصله ان الخلاف في مسئلة غصب المنافع ليس بناء على الاصل
المذكور بل بناء على الاختلاف في زوائد المغصوب فانها ليست مضمونة على الغاصب
عندنا الا بالتعدي او بالمنع بعد الطلب لان الغصب ازالة اليد المحقة باثبات اليد المبطلة

ولا يتصور

ولا يتصور الازالة في الزوائد لحدوثها في يد الغاصب فكذا المنافع اذ هي زوائد
يحدث في العين شيئاً فشيئاً وعنده هي مضمونة لان الغصب ليس الا اثبات اليد
المبطلة وقد تحقق ذلك في الزوائد فكذا المنافع لان اليد تثبت على المنفعة كما تثبت على
العين واما الخلاف في الاتلاف فبناء على الاصل الذي سيذكر لا على اثبات اليد وازالتها
ولقائل ان يقول لا نسلم ان تقييده بالاتلاف احتراز عن غصب المنافع بل هي مندرجة
فيه لان المراد بالاتلاف اعم من ان يكون حقيقيا بالاستيفاء او حكميا بالتعطيل ولا نسلم
عدم ابتنائها على الاصل المفرع عليه ذلك الذي لم يذكره المص وهو ان ما لا يعقل له
مثل لا يضمن الا بنص كما سنذكره قريبا فتأمله تفهمه قوله ولا مماثلة بين العين والمنفعة
لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة
والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وغير المحرز غير متقوم كالمنفعة
ليست بمتقومة فلا يكون مثلاً للمتقوم وما لا يكون مثلا لشيء لا يقضى به الا بنص ولا نص
في ذلك ولا قضاء وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظاهر لانه مبني على ان البقاء عرض
ولا يجوز قيام العرض بالعرض وكل من المقدمتين مم ولئن سلم فانعدام الاعيان في آن
ومشاهدة بقائها بتجدد امثالها ليس بابعد عند العقل من انعدام الاعراض في كل آن
وتجدد امثالها مع انهم جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا فيكون بقاء الاعراض
ايضا ضروريا اللهم الا ان يخصص الحكم ببقاء الاعراض المتعرفة كالمنافع وايضا
للخصم ان يقول بل التقوم باعتبار المالكية واطلاق التصرف وهي راجعة الى المنافع
اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لا بنفس الاموال قوله والمالية للشيء عبارة
عن صيانته جواب عن قوله انها اموال وحاصله انا لا نسلم انها اموال لان مالية الشيء
بالتمول وهو عبارة عن ادخاره لوقت الحاجة لا عن الانتفاع بالتلف لان نحو الاكل
لا يسمى تمولا والمنفعة عرض لا يبقى وما لا يبقى لا يكون متمولا وما لا يكون متمولا لا يكون
مضمونا واما ورود عقد الاجارة عليها فباعتبار قيام العين مقامها على ان الاجارة
وردت بالنص على خلاف القياس ولا يصح القياس عليها واما تقومها في عقد النكاح
وغيره من العقود فباعتبار التراضي الثابت بالنص بدليل وقوعها في بعضها غير
مقابلة بمال كما في القتل والخلع قوله قلنا هذا احتراز ضمني الى جواب تسليمي وكان الاولى

عن دم العمد

المنع ثم التسليم بان يقول لا نم انها محرزة بما احراز ما قامت به لان صفة الاحراز للشيء
انما تثبت بعد الوجود وقد بينا انها بعد الوجود لا تبقى وقبل الوجود لا يمكن ثبوت
هذه الصفة ولئن سلمنا ان احراز محلها يكون احرازا لها لكن ذلك يوجب كونها محرزة
للغاصب لان العين محرزة بحرزه لا للمغصوب منه واحراز الغاصب لا يوجب الضمان ولئن
سلمنا انها محرزة للمغصوب منه لكن انما يكون مضمونا ان لو كان الاحراز المضمن اعتبار في
صفة التقوم وهو ممنوع فثبت ان المنافع ليست بمال فضلا عن التقوم والعين مال
متقوم وما لا يكون متقوما لا يكون مثلا للمتقوم لا يقال ان لم يكن بين العين والمنفعة
مماثلة فبين المتقوم والمنفعة مماثلة فليتضمن احدهما بالاخرى لانا نقول ذلك غير جائز
اجماعا فان الحجر المبنية على تقطيع واحد وتوجر باجرة واحدة لا تضمن منفعة احدى الحجر
بالاخرى مع وجود المماثلة بينهما اجماعا على ان مشايخنا قالوا ان الغصب والاتلاف
لا يتحقق في المنفعة فان المعدوم ليس بشيء فلا يتحقق فيه فعل حتى يقال انه غصب
او اتلف واذا لم يجب الضمان لتعذر ايجاب المثل كان ذلك لضرورة ثابتة في حقنا وهو
انا لا نقدر على القضاء بالمثل وذلك مستقيم مع ان حق المظلوم لا يهدر بل يتأخر الى
الاخرة ولو اوجبنا الزيادة على القدر المتلف لصارت هدرا في حق المتلف فيبطل حقه
عنها اصلا فكان ما قلناه اعدل من هذا الوجه لا يقال يجب ان يسقط اعتبار هذا
التفاوت دفعا للظلم وزجرا للظالم عن اتلاف اموال الناس لانا قد اوجبنا المزجر عن ذلك
التعزير والحبس وهو كاف في هذا ويستثنى ارض الصبي او الوقف فانه لو غصبها او سكنها
يجب اجر المثل كذا في الخلاصة قوله في المتن لا يضمن بقتل القاتل هذا من اضافة المصدر
الى مفعوله والتقدير لا يضمن الانسان بقتل القاتل ويجوز ان يقرأ مبنيا للمفعول والنائب
عن الفاعل ضمير القود والعوض قوله ويضمن عند الشافعي اي في قول وقال في التهذيب
ان القاتل لا يضمن الدية كما هو مذهبنا قوله فلا يكون مالا فلا يضمن هذا بالنسبة الى
ولي المقتول الاول واما اولياء القاتل الذي هو المقتول الثاني فلهم ان يقتصوا
من قاتله والذي يدل على ذلك ما قال الرازي فان قتله ثم ادعى الامر وصدقه الولي
لا يثبت الامر الا بالبينة ويقتص من القاتل ان لم يبرهن وكذا قال الاسبيجابي والحاكم
الشهيد في كافيه قوله وانما شرعت الدية بالنص حالة الخطأ على خلاف القياس فقد تقدم

البزازي ٦

ان المراد

ان المراد بالقياس العقلي لا الشرعي وهكذا في كلامه منع يقال فيه انه على خلاف القياس
قوله حيث لم يبق المتفرع عليه وكان الاولى ان يذكر الاصل وهو ان ضمان العدوان
يعتمد المماثلة الكاملة او القاصرة ثم يذكر ما يتفرع عليه ولك ان تقول لا نم انه غير
مذكور لان قوله ولا يضمن المثل الخ متضمن لهذا الاصل فالعطف عليه اولى لقربه قوله
والزائد عين الثابت اي ملك اليمين فانه متقوم ثبوتا وهو ظاهر وزوالا كما اذا شهد
شاهدان على السيد بالعتق وقضى به القاضي ثم رجعا فانهما يضمنان القيمة وكذا ملك
النكاح بل اولى لان ملك اليمين يجوز اكتسابه بلا بدل بخلاف ملك النكاح حيث لا ينفك
عن البدل قوله ولنا ان ملك النكاح ليس بمال الخ فلا يضمن بالمال لان الضمان مقدر بالمثل
ولا مماثلة بينهما لان ملك النكاح شرع للسكن والازدواج وابقاء النسل والمال
خلق بذلة لاقامة المصالح فلا يتماثلان قوله وما يتملك مجانا لا يعظم فيتقوم البضع صيانة
عن ان يتملك مجانا لان له شرفا كشرف النفوس لحصول النسل منه قوله اما عند الزوال
فلا يتقوم البضع لانه انما يتقوم عند الدخول لانه شريف فلا يشرع تملكه الا بعوض
فاما الاسقاط فنفسه شريف اذ به يحصل شرف البضع وهو التخلص من المملوكية فلا حاجة
الى ايجاب المال اذ لم يجب الا لهذا الغرض وهو حاصل هنا بدونه قوله ولهذا صح ازالته
الخ فثبت ان ملك النكاح ليس بذي خطر فلا يثبت له التقوم وانما التقوم للمملوكية وهو
المحل ولا يلزم من تقومه تقوم الملك قوله ويسمى بدل الخلع بدلا عما ليس بمال يعني فيكون
تسميته بدلا مجازا قوله ولو خالع ابنته الصغيرة على مالها يقع الطلاق ولا يلزم عليها
المال اما عدم لزوم المال فظاهر لان الخلع على مالها كالتبرع به لكونه مقابلا بما ليس
بمال ولا بمتقوم وهو البضع لانه لا قيمة له حالة الخروج والاب لا يملك التبرع بمالها واما
وقوع الطلاق فهو على الصحيح لانه علقه بقبول الاب فيكون كتعليقه بسائر افعاله فلا يلزم
من عدم وجوب المال عدم وقوع الطلاق الا ترى ان الخلع بالخمر يقع به الطلاق ولا يجب
شيء وفي غير الاصح ان الاب لما لم يضمن بدل الخلع كان هذا خلعا مع الصبية فيتوقف
على قبولها كالكبيرة اذا خالع عنها الاجنبي قوله لان ضمانه باعتبار مملوكية المتقوم الخ
جواب لا يقال هكذا اجاب عنه صاحب الكشف قيل وفيه نظر لانه ان كان الضمان باعتبار
الملك فالسؤال باق وان كان باعتبار المملوك فكذلك لان فيه تسليم ان ازالة الخطر

بقبوله ٤

عن الملك لا يتوقف على الشهادة فبطل دليلكم ان كل ما لا يتوقف على الشهادة لا يكون له
خطر وهو المط انتهى وفي النظر نظر فان الضمان باعتبار المملوك وازالة خطر الملك
وقعت ضمنا لا قصدا ولعل اصل السؤال ساقط بعد بيان عدم تقوم ملك النكاح لان
قوله ولهذا صح ليس بمقدمة في الدليل بل توضيح لبعض الاحكام **قوله** لانهما لو رجعا قبل
الدخول يضمنان نصف المهر اتفاقا الى فان قيل لو لم يكن البضع متقوما عند الزوال
لما ضمن الشهود بالطلاق قبل الدخول نصف المهر بعد الرجوع عن الرجوع واللازم منتف
فالملزوم مثله فالجواب ان كون وجوب نصف المهر قيمة للبضع ممنوع لان قيمته مهر المثل
والمسمى كلا وهذا القدر يكفي جوابا عن النقض **قوله** لانهما الزماه ذلك النصف الخ
حاصله ان عود المعقود عليه اليها بوقوع الفرقة قبل الدخول مسقط لجميع الصداق
اذا لم تكن الفرقة مضافة الى الزوج بان ارتدت العياذ بالله تعالى ومكنت ابن زوجها
فهما باضافة الفرقة الى الزوج بشهادتهما على الطلاق منعا العلة المسقطة من العمل
في النصف فكانهما الزماه ذلك النصف بشهادتهما وفوتا يده عنه بعد فوات تسليم البضع
فيكونان بمنزلة الغاصبين له في حقه واعترض بان الابن اذا اكره امرأة ابيه حتى
زنى بها قبل الدخول يجب على الزوج نصف المهر مع ان الابن لم يوجد منه ما يصير الفرقة
مضافة الى الاب واجيب بان الابن باكراهه اياها منع صيرورة الفرقة اليها وذلك
يوجب نصف الصداق على الاب ثم يرجع به على الابن لانه فوت يده عنه وفيه نظر
لان الذي ظهر من كلامهم ان عود المعقود عليه اليها قبل الدخول علة السقوط وانما
منعها الشهود عن العمل باضافة الفرقة اليه وهذا الجواب يقتضي تخصيص العلة وهو عندهم
لا يجوز ويجئ توجيه الجواب في تخصيص العلل ان شاء الله تعالى **قوله** فاشبه الغصب فكانهم
غصبوا حقه لان الغصب ازالة اليد المحقة باثبات اليد المبطلة فقد وجد اثبات
يدها على ذلك النصف وازالة يده عنه **قوله** ولا بد للمأمور به اي من قبل الشارع لان الامر
لا من قبله لا يستلزم صفة الحسن للمأمور لجواز ان يؤمر بما هو قبيح لان قول القائل
اسرق مثلا على سبيل الالزام امر صحيح لغة وهو ليس بمقيد بحسن ما امر به وكذا الكلام
في النهي والمنهي عنه فعلم بهذا ان حسن المأمور لا بمجرد كونه مأمورا به بل انما هو لكونه
مأمورا به من قبل الشارع فثبوت الحسن له من هذه الحيثية **قوله** من صفة الحسن الاضافة

بيانية

قلنا هم لا يضمنون شيئا من قيمة ما اتلفوا وهو البضع لان قيمته مهر المثل وهم لا يضمنون مهر المثل وقد وافقنا الشافعي في هذا فانه لا يوجب قيمة البضع وهو مهر المثل وانما يوجب نصف المسمى ولكن المسمى الواجب بالعقد لا يستحق بتسليم البضع لا بضع من الزوج عند سقوط مطالبة الزوج في البضع بان ارتدت او قبلت ابن زوجها فلما بشهادة الزور لما اوجبا عليه نصف المهر مع فوات تسليم البضع لا بضع منه صارا كالغاصبين حق الزوج لان الغصب ازالة اليد المحقة باثبات اليد المبطلة وقد وجد اثبات اليد المبطلة وقد وجد اثبات يدها على ذلك النصف وازالة يده عنه لا لكون المتلف متقوما
افاضة عمه

صح لا بد للمأمور به صفة الحسن

بيانية من قبيل باب ساج وخاتم فضة اي من صفة هي الحسن والحاصل الصفة للمبالغة
واللام للعهد الذهني اي الحسن المعهود بالخلاف وهو الحسن الذي هو بمعنى كون الشيء
متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا لا الذي هو بمعنى كونه ملائما للطبع كالحلو ولا الذي
بمعنى كونه كمالا كالعلم فانه بهذين الاعتبارين عقلي اتفاقا لا يقال يلزم من حسن المأمور به
قيام العرض بالعرض وهو محال لانا نقول هو صفة اضافية لا المعنى القائم بالذات
الموصوفة فلا يلزم ما ذكرتم على ان الامور الشرعية بمنزلة الجواهر **قوله** ضرورة ان الآمر
حكيم هو فعيل من الحكمة وهي في الاصل المنع عن الفساد وتطلق على العلم بالاشياء على
ما هي عليه وعلى الاتقان والاحكام وعلى وضع الاشياء على ما ينبغي وعلى ما منعها
عن المرجع عما يراد بها بحيث لا يكون لاحد الاعتراض على فاعلها وهو اما بمعنى فاعل اي
حاكم وقاض عدل او عالم احاط علمه بجميع المعلومات او بمعنى مفعل اي محكم ومتقن للامور
كيلا يتطرق اليها الفساد ومعنى الضرورة هنا اللزوم وعدم الانفكاك فيحمل المعنى الى
لزوم الحكمة للشارع وعدم انفكاكها عنه بحال يحتم حسن ما امر به وقبح ما نهى عنه
اذ لا يليق بالحكمة الامر بالقبيح والنهي عن الجميل **قوله** اعلم ان الحسن الى تحرير لمحل النزاع
كما هو الواجب في المناظرة فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان فبالمعنى الاول
الحلو حسن والمر قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية
قبيحة ومعنى كون الشيء متعلق المدح او الذم او الثواب او العقاب شرعا نص الشارع
عليها او على دليله وهو لا ينافي جواز العفو ولهذا قالوا متعلق العقاب ولم يقولوا
كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث **قوله** واما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه
اعلم ان العلماء اختلفوا فيما بينهم في ان حسن المأمور بهذا التفسير من موجبات الامر
بمعنى انه ثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له
وذهب جماعة من المحققين منهم فخر الاسلام وشمس الائمة وابو الحسن الاشعري وعامة
اصحاب الحديث الى الاول وذهب آخرون الى الثاني منهم صاحب الميزان وجماعة من اصحابنا
وكثير من المتكلمين والمعتزلة وهو الصحيح قال صاحب الميزان وعندنا لما كان للعقل
حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان والعبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه
في العقل وموجبا لما يعرف به **قوله** وعندنا المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل

فيه القبح بمعنى كون الشيء متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا

قوله القبح بمعنى صفة نقصان كالجهل والقبح بمعنى عدم ملايمة الطبع بالاتفاق مشتركة الفعل

وفي مذهب المعتزلة تفصيل فانهم قالوا حسن الافعال على ضربين ضرب يدرك بالعقل
وضرب لا يدرك الا بالشرع فالضرب الاول ينقسم الى ما يدرك بنظر العقل كحسن الكذب
النافع وقبح الصدق الضار والى ما يدرك بضرورته كحسن الصدق النافع وقبح الكذب
الضار والضرب الثاني كحسن صوم يوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شهر
شوال لانه مما لا سبيل للعقل اليه قوله وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى لا يقال هذا مذهب الاشاعرة
بعينه لانا نقول الفرق ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بالكتاب والنبي وعلى
هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى علما ضروريا بلا كسب كحسن تصديق النبي
عليه الصلوة والسلام وقبح الكذب الضار او عاديا مع كسب كالحسن والقبح المستفادين
من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالنبي عليه الصلوة والسلام
والكتاب كاكثر احكام الشرع ومن ههنا يعلم الفرق بين مذهبنا ومذهب المعتزلة
في حسن الافعال التي يدرك بالعقل وهو انهم يقولون ان العقل موجب للعلم بالحسن
والقبح بطريق التوليد وهو ان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعند اصحابنا
العلم بهما انما يحصل بخلق الله تعالى والعقل انما هو آلة لمعرفة حسن بعض الاشياء وقبحها
لان كثيرا مما يحكم الله تعالى بحسنه او قبحه لم يطلع العقل عليه قبل اطلاع الله تعالى له
على تبليغ رسله او اظهار وحيه وما وقف عليه العقل بغير ذلك فانما الله تعالى
اطلعه عليه وخلقه له بغير واسطة ليكون ذلك كله من الله تعالى على ما جرت به عادته
من ان يخلق له البعض من غير كسب والبعض به بان يهديه الله تعالى الى ترتيب المقدمات
ترتيبا ثم يخلق له العلم بذلك المعلوم عقيب ذلك الترتيب خلقا عاديا قوله وامره به
اي بذلك القبح الى كالقتل قصاصا وسائر الحدود فانها بحسب الظاهر قبيحة وحسنة
بحسب الشرع لما فيه من العدل فالشرع يوقف العقل على حسنها بعد الامر بها بحسب النظر
لا حسنها في نفسه والمذكور في الكتب الكلامية انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله
حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق قوله فنقول الحسن لذاته
الى الانسب ذكر هذا التفصيل عند قول المص وهو اما ان يكون لعينه قوله كالايمان والصلوة
فانه متى يعقل ان العبادة فعل مخالف لهواء النفس مطلوب به رضاء الله تعالى
يعقل حسنها سواء ورد بها امر او لم يرد للزوم ثبوت الحسن لماهية هذا المفهوم

عقلا

عقلا ولا التفات الى المكابرة قوله ونوع منه المناسب ان يقول واما ان يكون الى المقابلة
اما التسابقة وحاصل هذا ان الحسن لعينه نوعان نوع يكون حسنه لعينه مع قطع النظر
عن كونه اتيانا بالمأمور به كالامر بالايمان والصلوة والزكوة والحج والصوم ثم النوعان
وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لا مر واحد فيكون بينهما
عموم وخصوص من وجه يجتمعان في مادة وينفرد كل منهما عن الاخر في الاخرى فيجتمعان
في مثل الايمان بان آمن بعد ما امر به فانه حسن لذاته بقطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به
لانه لا يحتاج في تحقق حسنه اليه وحسن لكونه اتيانا بالمأمور به ويوجد الاول بدون
الثاني فيما اذا آمن من غير ان يؤمر به ويوجد الثاني بدون الاول فيما يكون مأمورا به
ولا يكون حسنا لعينه كالوضوء المنوي فانه حسن لعينه لكونه اتيانا بالمأمور به
فان قلت كيف يقول لا يكون حسنا لعينه مع انه في تقسيم الحسن لذاته وهل هذا
الا تناقض قلت مراده انه ليس حسنا في حد ذاته كالقسم الاول بل حسنه لعينه لكونه
اتيانا بالمأمور به فقط بخلاف الامر بالايمان فانه حسن لذاته بقطع النظر عن كونه
اتيانا بالمأمور به وحسن لعينه ايضا لكونه اتيانا به ففيه جهتان حسن لعينه بلا واسطة
وبواسطة والمراد بالحسن لذاته في المقسم الحسن لعينه في حد ذاته اعم من ان يكون حسنه
العيني بواسطة او بلا واسطة قوله وبهذا اي بسبب انه يشترط في النوع الثاني ان يكون
الاتيان بالمأمور به لاجل كونه مأمورا به يندفع قوله وعلى هذا اي كما ان النوعين
من الحسن لعينه يجتمعان باعتبارين وان كانا متغايرين بحسب المفهوم لا يمتنع
اجتماع الحسن لذاته ولغيره كذلك قوله كالوضوء المنوي فانه حسن لذاته باعتبار
كونه اتيانا بالمأمور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة قوله والمراد بالمأمور به
جواب سؤال بان يقال المأمور به في الصلوة والزكوة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء
اذ العبد انما هو مأمور بايقاع الفعل واحداثه فما معنى الاتيان بالمأمور به و
الاتيان هو نفس المأمور به وحاصل الجواب ان ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا
بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني هو الهيئة الموقعة فاراد بالمأمور به الحاصل
بالمصدر اعني الحالة المخصوصة وبالاتيان ايقاعا واحداثه فافهم قوله وبحث الحسن والقبح
طويل واحسن ما يطالع عليه صدر الشريعة والتلويح قوله وهو اي ما يكون حسنا لعينه

كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به صح

أي لعينه ذاته لا لورود الامر به وهذا مراد الشارح بسلب الواسطة وليس المراد به
قطع النظر عن الشرع اذ ليس منشأ حسن الفعل المأمور به ذاته حتى يحكم العقل بانه حسن
والا لما كان حسنا لغيره لان ما بالذات لا يختلف وسيتضح ذلك قوله اما انه لا يقبل السقوط
أي سقوط التكليف به قوله كذا قال بعض الشراح المراد به منصور القاآني شارح المغني
وقال عقيب النظر المذكور الكلام الآن يقال انما ينقسم الحسن ثلثة اقسام بالنسبة
الى ما يحتمل السقوط اما ان يكون مشابها او غير مشابه وما قاله الشارح من الجواب ظاهر
قوله ويكون ملحقا بعينه أي بما حسن لعينه انما الحق هذا القسم بما حسن لعينه دون ما حسن
لمعنى في غيره لقوته بما بالعين وتقدمه على ما بالغير على ان ارتفاع الوسائط منه صير
هذا القسم محض تعبد الله تعالى نظير الكائن لم يكن فيه مشابهة لما حسن لغيره اصلا قوله
فالقسم الثالث درجة ثالثة بينهما فيكون قسيما لما حسن لعينه ولما حسن لغيره لانه حسنه
لمعنى في نفسه ولمعنى في غيره بحيث لا يستقل العقل بادراك حسنه بخلاف القسم الاول فانه
العقل بادراك حسنه يستقل خاليا عن مشابهة ما حسن لغيره وهذا القسم الثالث كله
يحتمل السقوط والحاصل من الترديد المذكور في المتن بالحقيقة ثلثة اقسام وباعتبار
السقوط والترديد فيه المستفاد من المثال اربعة اقسام لانه اما ان يكون شبيها بالحسن
لمعنى في غيره او لا والثاني اما ان يقبل سقوط التكليف او لا وما يقبل السقوط اما
ان يقبله وصفا لا اصلا او يقبله اصلا ووصفا واعلم ان الاقسام العقلية في
السقوط اربعة لان الحسن لعينه اما ان لا يحتمل السقوط اصلا ووصفا او يحتملهما
او يحتمل سقوط الوصف دون الاصل او بالعكس فقوله لا يقبل السقوط اعم من
ان لا يقبل اصلا ووصفا او وصفا لا اصلا وكذا قوله يقبله اعم من ان يقبل
السقوط اصلا ووصفا او وصفا فقط قوله كالتصديق التصديق هو الاذعان
والقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها اى نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع
في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا
لانا اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول
حكمه والاذعان له فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات النفسانية دون
الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا صح ذلك باعتبار شموله على الاقرار

وصرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية
ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما صح الامر بالعلم واليقين ونحوهما وكذا ان تقول
ايراد الايمان في نظاير هذا النوع مشكل لان حسن الايمان عرف بالعقل قبل الامر حتى
قلنا بوجوب الاستدلال على من لم تبلغه الدعوة وهو في بيان الحسن الذي ثبت للمأمور به
بالامر وعرف به لا بالعقل ولذا لم يذكره القاضي الامام الا ان يكون عنده بالسمع كما قال الاشعري
لكن قوله لا يقبل السقوط يأباه والجواب انه يحتمل ان يكون بالسمع لما ذكر في متن
البزدوي ولا نم ان قوله ذلك يأباه لانه ليس كل ما هو بالسمع قابلا للسقوط بل
القابل له حكم يحتمل الوجود والعدم والايمان ليس كذلك قوله ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا
والمراد بالاصل هو الاعتقاد وبالوصف هو الحسن قوله ومثال ما لا يقبل السقوط وصفا
لا اصلا الاقرار فانه اصله وهو التكليف بالتلفظ ساقط حالة الاكراه حتى لو بدله
بضده لم يكن كفرا اذا كان مطمئن القلب بالايمان وهذا لان اللسان ليس معدن التصديق
ولكنه دليل على التصديق وجودا وعدما فاذا بدله بغيره في وقت يتمكن من اظهاره
عد كفرا وان زال تمكنه من الاظهار لم يعد كفرا لان قيام السيف على رأسه دليل
على ان الحامل على التبديل دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل الاعتقاد فاما عند التمكن فتبديله
دليل على تبديل الاعتقاد هذا ومذهب جمهور المحققين الى ان الاقرار باللسان ليس جزء
من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء الاحكام حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر
بلسانه ومع تمكنه من ذلك يكون مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا
ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه فبالعكس وذهب بعضهم الى انه جزء من الايمان
تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان الا ان كون الاقرار
جزء له شائبة العرضية والتبعية في حالة الاختيار تعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون
تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله تعالى وفي حالة الاضطرار تعتبر جهة العرضية
والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار قوله وبصفاته احترز بذلك
عمن اقر بوحدانية الله تعالى وانكر الصفات كالمعتزلة والفلاسفة فانه لا يكون ايمانا
معتبرا كذا قالوا وفيه بحث بالنسبة الى المعتزلة فانهم من اهل القبلة ومن ثمه قال
في شرح العقايد والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم بكفر

من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية وسب الشيخين وامثال ذلك مشكل انتهى قوله ومبلح
فيه اشكال وهو انه ينافي ما سيأتي في الشرح والمتن من ان المكره على اجراء كلمة الكفر
يستباح له ذلك مع قيام المحرم والحرمة ولا يلزم من سقوط المؤاخذة ثبوت الاباحة
فان الكبيرة اذا عفيت لا تصير مباحة مع عدم المؤاخذة عليها والمراد من الاستباحة
ان يعامل معاملة المبلح في سقوط المؤاخذة لا انه يصير مباحا قوله وصفه وهو الحسن
غير ساقط الخ فان قلت ومتى احتمل الاقرار السقوط احتمل الحسن السقوط ايضا قال
صاحب الكشف وهو مشكل لان حسن الاقرار لا يسقط في حالة الاكراه الا يرى انه لو صبر
حتى قتل كان ماجورا فكيف حسنه ساقطا في هذه الحالة وانما سقط وجوبه ولا يلزم
منه سقوط حسنه لان عدم الحسن لا يستلزمه عدم الوجوب كالمندوب على انا لا نم
ان الوجوب ساقط بل استبيح له مع قيام المحرم واجيب عنه بانه لا يلزم من كون الصابر
عليه شهيدا بقاء حسن الاقرار وسقوط حسنه لا يلزم منه اباحة ضده وهو اجراء
كلمة الكفر بل بقي ذلك حراما كما كان الا ان الرخص ثبت رعاية لحق نفسه فاذا صبر
حتى قتل كان شهيدا بناء على بقاء حرمة اجراء كلمة الكفر لا على بقاء حسن الاقرار
ولا نم ان عدم الوجوب ليس مستلزما لعدم الحسن الثابت في ضمنه لان انتفاء المتضمن
يوجب انتفاء المتضمن كانتفاء الوجوب فانه مستلزم انتفاء الجواز الذي في ضمنه
قوله في المتن والصلوة اي في الاوقات الكاملة قوله يدل على تعظيم الله تعالى ولهذا
قيل انها اجمع خصلة من خصال الدين على التعظيم فكانت نظير الاقرار من جهة الحسن
لمعنى في نفسها واحتمال السقوط الا انها في الدلالة على الايمان دونه فان الاقرار
دليل عليه وجودا وعدما بخلاف الصلوة فان عدمها ليس دليلا على عدمه واما وجودها
فليس دليلا على وجوده مطلقا بل مقيدا بصفة الجماعة حتى ان الكافر لو صلى مع الجماعة
يحكم بايمانه لا باعتبار الصلوة وحدها بل بانضمام هيئة الجماعة التي تختص بشرعنا
حتى لو صلى منفردا لا يحكم باسلامه لعدم اختصاصها بشرعنا وايضا الاقرار لا يسقط
الا بعذر واحد وهو الاكراه والصلوة باعذار كثيرة كالاغماء والجنون والحيض
والنفاس والمرض المفرط قوله لكنها تقبل السقوط لا يقال القابل من شرطه ان يوجد
مع المقبول والصلوة حين سقطت لم تكن موجودة لانا نقول هذا اذا كان المعتبر
وجودتأ

وجودتأ والسقوط ليس كذلك قوله الصلوة في الاوقات المكروهة فان صفة الحسن
ساقطة لان هذه الاوقات ليست بصالحة للتعظيم واصلها وهو التكليف بها غير ساقط
وانما لم يجز القضاء في تلك الاوقات لنقصانها وما وجب كاملا لا يتادى ناقصا
لان القضاء اسقط الشارع فيها عن المكلف وكذا جاز عصر يومه بصفة النقصان
لنقصان سببه ولو كانت ساقطة لما صحت وانما صحت الفائتة في الارض المغصوبة مع
وجود النقصان بالكراهة لان اتصال الوقت بالصلوة فوق اتصال المكان بالمصلي
لانه سبب ونقصان السبب يوجب نقصان المسبب والمكان ظرف ونقصان الظرف
لا يوجب نقصان المظروف على ان الوقت داخل تحت الامر فنقصانه يمنع الجواز والمكان
لم يدخل فلا ينتقض المامور به بنقصانه قوله اذ النفس ليست بجانية في صفتها الخ
فان قيل لما لم يكن النفس جانية في صفتها كيف استحقت القهر فالجواب انما وجب
قهرها بمخالفة هواها وشهواتها لئلا يقع المرء في الهلاك ويفوز بالنعيم السرمدي
قال الله تعالى ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى كما ان التباعد عن النار
احترازا عن الهلاك واجب وان كانت مجبولة على الاحراق قوله وكذا حاجة الفقير
بخلق الله تعالى قال الله تعالى وانه هو اغنى واقنى اي افقر في قول قوله فالتحقت هذه
العبادات بالصلوة ولهذا شرط لوجوبها اهلية كاملة من العقل والبلوغ فان ما كان
عبادة خالصة يشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا يجب على الصبي والمجنون وما لم يكن
عبادة خالصة لا يشترط لها ذلك كالعشر وصدقة الفطر فان قيل الصلوة حسنها
بواسطة استحقاق الخالق ولهذا لا تحسن لغيره فيكون حسنها بالغير لا بالعين قلنا
لم ترد العلماء بحسن الفعل لعينه او لغيره حسنه مع قطع النظر عن الاضافة فان ذلك
متعذر وانما المراد ان الفعل المضاف اذا صار مامورا به يستلزم حسنا لا محالة
فذلك يجوز ان يكون باعتبار نفس الفعل المضاف ويجوز ان يكون لغيره والذي يكون ذلك
الغير هو المنظور للامر لا نفس الفعل فالايمان بالله والصلوة كل واحد منهما حسن لعينه
على معنى ان كل واحد منهما مطلوب الحصول لنفسه لا لمعنى آخر والوضوء والجهاد كل منهما
مطلوب الحصول لا لنفسه بل لاداء الصلوة واعلاء الدين واذا عرفت هذا
ظهر الفرق بين الصلوة والعبادات الثلث فان الصلوة حسنة لذاتها على معنى انها

٢ في الزكوة

٣ الى صفة الفقر

لكن هذه الوسائط لا تخرجها من ان يكون حسنا
لعينها حكما لان حاجة الفقير بخلق الله تعالى
اياه على هذه الصفة قال الله تعالى وانه هو اغنى
واقنى اي افقر ... وكون النفس مشتهية
وامارة بالسوء بخلق الله تعالى اياها على هذه
لا لكونها جانية في صفتها ولهذا لا يلام احد على
الميل الى الشهوات ولا يسال عنه يوم القيمة

كالايمان والصلوة

لا لذاتها

مطلوبة الحصول لا التفات للآمر في الطلب الى امر آخر بخلاف الزكاة والصوم والحج
فان المطلوب منها امور اخر من دفع حاجة الفقير وقهر النفس وتعظيم الاماكن الشريفة
وقد علم بهذا بطلان قول من انكر كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته وتحقق قال لم يختلف حسن
الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته ولا قبيحا كذلك لان ما بالذات
لا يختلف قوله فان قلت هب ان حاجة الفقير وجناية النفس الخ حاصل السؤال
ان الوسايط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهي باختيار العبد
لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد وح
فيكون الصوم والزكاة والحج من الحسن لغيره قطعا لان هذه الوسايط ليست
بخلق الله تعالى فلا يتحقق صيرورتها في حكم العدم واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس
وزيارة البيت نفس الزكاة والصوم والحج فكيف يكون وسايطها حسنها وانما
الوسايط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر
اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة
ليست كذلك ولهذا صرح بعض المحققين بان الوسايط هي الدفع والقهر والزيارة
المخصوصة ولا خفاء في انها ليست نفس الزكاة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام
ان الوسائط هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما صرح به بعض
المحققين مع فالسؤال وارد واجيب بان الفقير والبيت انما يستحقان الدفع
والزيارة من قبل الله تعالى لا من قبل العباد والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا
للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل وللشهوات اميل حتى كانها امر جبلي لها فكانت
كالمجبولة على المعاصي فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط اذا اعتبار الحاجة
والزيارة وقهر النفس ويصير كل من هذه الاشياء حسنا لعينه من غير واسطة كالصلوة
واما الجواب الذي ذكره الشارح فهو اعتناء في الجملة وتقريره ان الدفع والقهر
اذا جعلا مصدرين للفعل المجهول تعين ان يكون الفاعل هو الله تعالى لانه الفاعل
الحقيقي الخالق لجميع افعال العباد فيكونان بخلق الله تعالى فصار كلا واسطة فيظهر
وجه الالحاق اما اذا جعلا مصدرين للمعلوم فيكون الفاعل هو العبد بحسب
الظاهر قوله اي ذلك الغير اما ان لا يتادى الخ حاصله ان ذلك الغير اما ان يكون

منفصلا عن المامور به او قائما به فان كان الاول فلا يتادى بنفس المامور به بل يفتقر
الى الاتيان به على حدة وان كان الثاني فيتادى الاول بنفس المامور به ولا بد ان يكون
ذلك الغير حسنا لذاته قطعا للدور او التسلسل قوله في المتن او يكون حسنا لحسن
في شرطه هذا هو النوع الثالث من الحسن لمعنى في غيره وهو القدرة وهو معطوف على قوله
او لغيره واسم يكون حسن المامور به لا الغير وانما عطفه على المقسم مع انه من جملة
الاقسام لكونه عاما يشمل المقسم وغيره فان قلت كيف يستقيم هذا التقسيم و
القدرة ليست من اقسام المامور به قلت هذا تقسيم حسن المامور به بحسب الغير
ووجهه ان يقول ما كان حسنا لغيره اما ان يكون ذلك الغير شرطا لوجوب المامور به
او لا والاول هو القسم الثالث والثاني لا يخلو اما ان يكون ذلك الغير حاصلا
بفعل المامور به او بفعل آخر بعده وهو القسم الاول والثاني قوله في المتن بعد
ما كان حسنا لمعنى في نفسه او بعد ما كان ملحقا بما حسن لمعنى في نفسه اي كان حسنا
لمعنى في غيره فيضاف الى حسن المامور به القائم على اختلاف انواعه حسن ما ثبت له
يحسن في شرطه فيكون فيه حسنان قوله في المتن كالوضوء ولك ان تقول لا نسلم
ان التطهير ليس يحسن في نفسه وان لم يكن عبادة مقصودة فان الكلام في الحسن
لا في العبادة والجواب ان الحسن انما يكون شرعا ولا نم ان التطهير مع قطع النظر
عن الصلوة ونحوها حسن شرعا وان كان العقل قد يتصور فيه نوع حسن لحسنه شرعا
للصلوة وهي لا يتادى به قوله ولو جعل الاعلاء والدفع مصدرا للمجهول الخ الكلام فيه
كما مر قوله فكان الاولى ان يقول الخ وجه الاولوية ح ظاهر لعدم احتمال ان يكون اقامة الحد مصدرا
للمجهول لان اقامة الحد انما يقيمها العبد فتامل قوله والقدرة التي يتمكن بها العبد الخ
هذا النوع يسمى جامعا لجمعه بين الحسنين لانه يصير الحسن لمعنى في نفسه باقسامه
الثلثة والحسن لمعنى في غيره ايضا حسن لمعنى في شرطه فيكون للتصديق حسنان
حسن لمعنى في نفسه وحسن ايضا لمعنى في شرطه وهو القدرة وكذا الصوم والصلوة
والزكوة والحج وللوضوء حسنان حسن لمعنى في غيره وحسن يكون لمعنى في شرطه
وكذا الجهاد وما شاكله قوله ولا شك في حسنه لان تكليف العاجز قبيح انما كانت القدرة
حسنة لان بها ينتفي التكليف بما لا يطاق وهو قبيح وكلما انتفى القبيح به فهو حسن

فالقدرة حسنة واعلم ان ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعاً لذاته كاعدام القديم وقلب
الحقايق والجمع بين الضدين والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به واما ان يكون
ممتنعاً لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه لانتفاء شرطه او وجود مانع
كخلق الجسم والجمهور على ان التكليف به غير جايز خلافاً للاشعري ولا نزاع في وقوع
التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع او اخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار هذا
ولم يثبت تصريح الاشعري بتكليف ما لا يطاق بالمعنى الثاني وانما نسب اليه لاصلين
احدهما انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما
ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما يجيء والتكليف قبل الفعل لا معه لان استدعاء
الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو في حال التكليف غير مستطيع **قوله**
فتخصيص المص هذا القسم الخ يمكن ان يقال انما لم يذكر المص الحسن لغيره اعتماداً على فهم
الاذكياء **قوله** وفي قوله والقدرة التي يتمكن دلالة الخ وذلك لان هذه القدرة هي التي
شرط للتكليف ولا شك انها سابقة على الفعل لان الفعل يستدعي سابقية التكليف
والتكليف يستدعي سابقية القدرة قال بعض الشراح فظهر من هذا ان القدرة شرط
التكليف لا شرط حسن المأمور به فالاولى ان لا يجعل من القسم الثاني بل تذكر ابتداء على حدة
كما فعله الامام ابو زيد الدبوسي وغيره **قوله** اعلم ان القدرة على نوعين الخ لم يذكر الشيخ
النوع الثاني وكانه تركه استغناء بما يأتي في المتن وكان المناسب ذكر هذا التحقيق الخ
عند قوله والشرط توهمه **قوله** فهي مع الفعل ولا يجوز ان يكون قبله اختلفوا في ان القدرة
مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام
الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد القوة المستجمعة لجميع
الشرايط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل
اليها ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة اعني
جملة ما يتوقف عليها فالتقدم الذاتي لا ينافي المقارنة الزمانية كحركة الاصبع مع
حركة الخاتم **قوله** لان الفعل بدونها ممتنع لانه غير مقدور عليه بدونها **قوله** قلت
لو كان مشروطاً بها لما توجه التكليف الا حال المباشرة اي لكون القدرة المستجمعة
لجميع الشرايط وجدت ح فما لم يباشر لم يكلف لعدم القدرة فيلزم ان لا يعصي

ووقوع واجيب ايضاً بطريق المعارضة بان الفعل عند جميع شرايط التاثير واجب
لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك **قوله**
والتحقيق اي تحقيق كون القدرة المقارنة ليست شرطاً للتكليف للزوم المحال بل قدرة
غيرها ولا يلزم ما ذكره السائل وحاصله ان التكليف يستدعي مطلق القدرة كما يأتي
وبهذا التحقيق يندفع ما يقال من ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب
فلا تكليف الا بالمحال لان في الاول تكليفاً بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني
تكليفاً بتحصيل الحاصل **قوله** مكلف بايقاع الفعل في المستقبل وهذا وجوب الاداء
بخلاف نفس الوجوب فان القدرة ليست شرطاً فيه فان قيل تعلق الوجوب لا ينفك
عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس
الوجوب عن القدرة اجيب بان التكليف طلب ايقاع الفعل ونفس الوجوب لزوم
وقوع الفعل ووجوب الاداء لزوم ايقاعه وقد ينفك نفس الوجوب عن وجوب
الاداء الذي هو التكليف كما في النايم فلا يكون نفس الوجوب تكليفاً ولا مستلزما له
فلا يكون مشروطاً بالقدرة **قوله** بمعنى صحة تعلق قدرته وقصده الى ايقاعه كما للمستيقظ
اذا دخل عليه وقت الصلوة فانه اذا كان قادراً يكون فعل الصلوة مقدوراً له
بمعنى انه يصح ان يتعلق قدرته به ويصح منه القصد الى ايقاعه **قوله** ما لا يصح تعلق قدرة
العبد وقصده الى ايقاعه كالنايم **قوله** وهو ادنى ما يتمكن به المأمور الخ المراد منه التمكن
العقلي وان كان نادراً عادة **قوله** اي اداء كل ما ثبت بالامر وهو المأمور به يشير الى المجاز
في عبارة المص حيث اطلق المصدر على المفعول او السبب على المسبب لان الامر سبب
للمأمور به وهذا النوع المطلق من القدرة شرط في اداء كل ما امر به ماليا كان او بدنيا
اذ في لزوم الاداء بدون هذه القدرة حرج وهو مدفوع بالنص حتى اجمعوا على عدم
وجوب الطهارة بالماء على من عجز عنها بنفسه او بماله والخلل في بدنه لعدم معين
او ارتفاع عن الماء ارتفاعاً فاحشاً وكذا اداء الصلوة لا يجب بدون التمكن منه
واداء الحج لا يجب بدون الزاد والراحلة واداء الزكوة لا يجب الا بالممكنة ايضاً
حتى لو هلك النصاب قبل التمكن من الدفع سقط الواجب **قوله** ولقائل ان يقول الظاهر
هي راجعة الى الشيء والى نفسه والى غيره الاحسن ان يقول الى الشيء وحده

قوله وبهذا يندفع اي التحقيق المذكور ووجه الاندفاع ان التكليف بالممتنع انما يلزم اذا كلف بايقاع الفعل قبل وجود علته التامة وليس كذلك بل هو قبل المباشرة تكليف بايقاعه في المستقبل بالمباشرة ، حسن چلبي

واليه مع غيره والمراد دجوعاً معنوياً او عرفياً لان القدرة شاملة للاقسام الثلثة فيلزم ان يكون ضم الشيء اعم من نفسه واجيب بان الضمير راجع الى القدرة المطلقة ليكون نوعاها مطلقاً قدرة وقدرة كاملة لكن هذا الجواب انما يمشي على القول بتحقق الفرق بين مطلق الشيء والشيء المطلق كما ذكروه في بحث مطلق الماء والماء المطلق اما على القول بعدم الفرق فلو فالاولى ان يقال الضمير راجع الى القدرة من حيث هي هي لا بشرط الاطلاق وعدمه ليكون النوعان نوعا بشرط الاطلاق ونوعا بشرط الكمال وبه يخرج ما قاله الشارح لعدم خفاء الفرق بين ما كان لا بشرط الاطلاق وبين ما هو بشرطه وبه ظهرت اولوية ذكر لفظ مطلق مكان ممكنة لتحصيل هذه اللطيفة وعدم ما يوجب العدول عن موافقة اصله المفيد لسعة الاصطلاح **قوله** واوجز لانه كان ينبغي ان يقول وهي نوعان ممكنة وهي شرط في اداء كل ما امر به **قوله** وهو ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء ما لزمه للاستغناء عنه **قوله** لان المطلق ممكنة للاولوية **قوله** فانه اي مطلق القدرة **قوله** حتى من فات عنه صوم الى حاصله انه قد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزم في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصوم والصلوة مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر اثره في الخلف كما في الجزء الاخير من الوقت اذ لا خلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر اثره في المؤاخذة في الآخرة كالميت يبقى عليه الواجبات في حق بقاء الاثم والمؤاخذة مع ان الموت عجز كلي يسقط معه الفعل قطعاً **قوله** هذا عند من اوجب القضاء بالسبب الاول قيل فيه بحث فانه لا يلزم من كون وجوب القضاء بالسبب الذي يجب به الاداء ان يكون الواجب واحداً كيف وان في الاداء يجب عين المأمور به وفي القضاء مثله فلا يكون وجوب القضاء بقاء ذلك الواجب بعينه فلو لم يشترط القدرة في وجوب القضاء لزم تكليف ما ليس في الوسع **قوله** لان النص الجديد اوجب اسقاط الواجب السابق اي تفريغ الذمة عن الواجب السابق **قوله** فالاولى ما قال بعض الحذاق وهو الامام ركن الدين النسفي **قوله** لان الاداء ان كان مطلوباً بنفسه اي كما اذا كان الوقت موسعاً في حق المقيم **قوله** وان كان لغيره اي كما اذا تضيق الوقت **قوله** فكذا القضاء ان كان مقصوداً كالمسافر اذا فاته صيام ايام

جواب سؤال تقريره ان في الاداء اعتبر توهم القدرة فلينبغي هاهنا لانه يمكن ان يطول عمره كذا وجد

دون وجوب الفعل
ووجوب الايصاء
حسن چلبي

من رمضان

من رمضان ثم اقام بمقدار الايام التي فاتته فههنا يكون القضاء مقصوداً بنفسه ليظهر اثره في وجوب القضاء قيل فيه نظر لانهم يعتبرون توهم القدرة للخلف ولا شك ان وجوب الايصاء خلف عن القضاء **قوله** والشرط توهمه اعلم ان القدرة على نوعين قدرة يصير الفعل بها متحقق الوجود وهي القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط وهي تقارن الفعل كما مر وقدرة يصير الفعل بها متوهم الوجود وهي سلامة الاسباب والآلات وهي سابقة على الفعل وصحة التكليف يعتمد هذه القدرة عبارة عما به يصير الفعل متوهم الوجود على نوعين نوع يصير الفعل به غالب الوجود ظاهر التحقق عادة لكن ادرك سعة في الوقت مع كونه اهلاً لاداء الصلوة وهذا النوع من القدرة يظهر اثره في لزوم الاداء لعينه بمعنى انه يأثم بترك الاداء ونوع يصير الفعل به في حيز الجواز عقلاً وان كان يندر وقوعه عادة وهذا النوع من القدرة يظهر اثره في لزوم الاداء لخلفه الذي هو القضاء لا لعينه ومثاله الصبي اذا بلغ والكافر اذا اسلم والحائض اذا طهرت عند ضيق الوقت بحيث لم يبق من الوقت الا ما يسع فيه كلمة الله عندهما وعند ابي يوسف الله اكبر يكون الاداء واجباً عليه لخلفه لا لعينه حتى لا يأثم بتركه **قوله** لا حقيقته لانه انما يشترط حقيقة القدرة اذا كان المقصود هو الاداء اما اذا كان المقصود هو القضاء فلا كما في المسائل الآتية فان الغرض انما هو الخلف فتوهم القدرة كاف لصحة التكليف وليس فيه تكليف ما لا يطاق لان المقصود غير ما كلف به **قوله** وطهرت الحائض في آخر جزء من الوقت لكن الحائض اذا كانت ايامها دون العشرة فلا تلزمها الصلوة الا اذا ادركت جزءاً من الوقت بعد مدة الاغتسال لانها من جملة حيضها لعدم التيقن بالخروج عن الحيض لاحتمال العود اما اذا كانت ايامها عشرة فتلزمها اذا ادركت جزءاً من الوقت قدر ما يسع التحريمة بعد الانقطاع سواء تمكنت من الاغتسال او لا للتيقن بالخروج عن الحيض بمجرد الانقطاع ولقائل ان يقول التحريمة ليست من الصلوة بل هي شرط على الصحيح فكيف يكون باداركها ادراك جزء من الصلوة فيلزمه القضاء **قوله** كما في الحلف على مس السماء وهذا بخلاف يمين الغموس لانه قد يمتنع اعادة الزمان الماضي ولكن سلم فصدق المحلوف عليه محال اذ باعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الحالف موجوداً فيه

اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله قوله لان القوم يهيبونه جواب سؤال مقدر بان يقال لم لا اعلموه بغروب الشمس فاجاب بان القوم يهيبونه لانه كان مهابا عندهم فلهيبته لم يعلموه بغروبها قوله ثم ينتقل اي لزوم الاداء الى لزوم القضاء لعجزه عن الاداء وههنا وجه آخر في وجوب الصلوة باداء آخر الجزء الاخير من الوقت من غير نظر الى توهم امتداده وهو ما ذكر في طريقة الخلاف لبعض مشايخنا ان باداء آخر الجزء الاخير تلزمه تمام الصلوة لانه يتمكن من اداء اثباته بان يأتي بالتحريمة في الوقت ثم يتمها بعد خروجه فيكون ذلك اداء لا قضاء كما هو المذهب فيجب الاداء على هذا الوجه ثم يخرج عن العهدة بالقضاء اذا فوت وهذا فيما عدا العجز اما في العجز فلا يجب اداؤه لعدم تصوره وانما يجب قدر ما يتصور وهو مجرد الشروع فيه فاذا لم يشرع فيه او شرع ثم افسده يجب عليه قضاء ذلك القدر فاذا قضاه يجب عليه قضاء الباقي صيانة لذلك القدر عن البطلان فتأمل لكن على هذا الوجه خرجت القدرة عن ان يكون متوهمة وكانت متحققة وخرجت الفروع المذكورة عن هذا الاصل الى اصل آخر وهو ان المؤدي بعد الوقت بتحريمة اديت في الوقت هل هو اداء او قضاء او منقسم ويجري الكلام على اختلاف مذاهبهم في ذلك قوله قال زفر لا يلزمه الآن بدرك وقتا صالحا للاداء لعدم الشرط الخ فان قلت توهم القدرة لصحة التكليف كاف بالاتفاق فكيف زفر يخالف في هذه الفروع قلت لانه يشترط عند توجه الخطاب ان يكون الباقي من الوقت قدر ما يسع فيه الفروع بناء على عدم انتقال السببية عنده بعد ذلك كما سيأتي قوله كما يلزمه الخ باحتمال حدوث الزاد والراحلة حاصل ما يقول زفر في وجه القياس ان هذا توهم بعيد لا يصلح شرطا للتكليف لعدم حصول المقصود به الا يرى ان احتمال سفر الحج بدون الزاد والراحلة واحتمال القدرة على الصوم للشيخ الفاني واحتمال القدرة على القيام والركوع للمريض الزمن والمقعد بزوال المرض والزمانة واحتمال الابصار للاعمى بزوال العمى اقرب الى الوجود من هذا الاحتمال ومع ذلك لم يصلح شرطا للتكليف فهذا اولى والجواب وهو وجه الاستحسان ان سبب الوجوب وهو جزء من الوقت قد وجد في حق الاهل فيثبت به اصل الوجوب وشرط وجوب الاداء موجود لجواز

امتداد

امتداد ذلك الجزء بتوقف الشمس فيثبت به بهذا القدر وجوب الاداء ثم بالعجز الحالي ينتقل الحكم الى خلفه وهو القضاء على ان الشيخ الفاني والمقعد ومن بمعناه مكلفون بوجوب الاداء ايضا ولهذا انتقلت الوظيفة لعجزهم عن الخلف المشروع واما فاقد الزاد والراحلة فانما يتوجه اليه وجوب الاداء لفوات فائدته عند العجز وهو الاتيان بالبدل لعدم الخلف المشروع في حقه قال بعض الافاضل والحق ان توهم القدرة غير كاف لصحة التكليف ولكن العلماء استحسنوا بالوجوب في هذه المسائل للاحتياط لان اتيان المكلف بشيء ليس عليه اولى من ان يترك ما عليه ولهذا يأثمه فافهم قوله وليس معناه جواب دخل حاصله ان تسميتها ميسرة على سبيل الفرض والتقدير بمعنى ان ما شرط بها من اداء الواجب لو لم يشترط بها لكان واجبا بالقدرة الممكنة وذلك جائز ولكن بصفة العسر فلما شرطها وتوقف عليها صار كانه تغيرها بواسطة اشتراطها من عسر الى يسر وصارت كانها هي الميسرة لادائه يسرا بعد ما كان عسرا لولا اشتراطها قوله دون البدنية اذ لو اشترطناها في البدنية لما صح التكليف في الجزء الاخير ولما وجب القضاء بفواته لفوات صفة اليسر وهو التمكن من الاداء واللازم باطل فالملزوم مثله فلم يشترطها الا فيما هو امر شاق محبوب النفس قوله لانها شرط في معنى العلة هذا دفع لما يقال لم شرط دوامها لدوام الواجب دون الممكنة فقال لانها شرط في معنى العلة مؤثرة في تغيير الواجب تقديرا لا شرط محض بخلاف الممكنة قوله فان قلت بقاء الحكم الخ هذا ورد على قوله شرط في معنى العلة قوله كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط هذا مسلم في بعض الشروط التي هي ابتداء لا دوام كالنية والوقت والجماعة في الجمعة بخلاف الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة فانها شرط دوام يشترط بقاؤها لبقاء الواجب قوله قلنا نعم اذا امكن البقاء بدون العلة اما اذا لم يمكن بان يكون العلة مخصوصة فبقاء العلة شرط لبقاء الحكم وههنا كذلك لان اليسر لا يثبت بدونها فلهذا اشترط بقاؤها دون الممكنة وان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر قلنا المراد بدوام القدرة تجدد امثالها لا بقاء عينها قوله كالزمل

في الحج والحق ان الحكم يزول عند زوال العلة لان الحكم ملزوم لوجود العلة ووجود الملزوم بدون اللازم محال وزوال علة الرمل في الطواف مع بقائه ثم فان النبي عليه الصلوة والسلام رمل في حجة الوداع تذكيراً لنعمة الامن بعد الخوف ليشكر عليها وقد امرنا بتذكير النعمة في مواضع من كتاب الله تعالى ويجوز ان يثبت الحكم بعلل متبادلة فحين غلبت المشركين كان علة الرمل ايهام المشركين قوة المؤمنين وعند زوال ذلك كان علته تذكير نعمة الامن كما ان علة الرق في الاصل استنكاف الكافر عن عبادة ربه ثم صار علته حكم الشرع برقه وان اسلم واورد بقاء الملك بعد زوال البيع والهبة وغير ذلك واجيب بمنع الزوال فانها احكام شرعية جعلت قائمة كالجواهر **قوله** لو كان دوامها شرطاً لما وجب الزكاة في الباقي لان كمال النصاب علة للوجوب فكما لا يجب الزكاة ببعض النصاب ابتداء لا يجب ببعضه بقاء واللازم باطل لان كل جزء يبقى بقسطه وتحقيق الجواب الفرق بين الابتداء والبقاء لان اشتراط النصاب في الابتداء ليتمكن من الاغناء لا لتيسر الواجب فاصل النصاب بمنزلة القدرة الممكنة في العبادات البدنية فلم يشترط بقاؤه لبقاء الواجب **قوله** بل شرط في الابتداء للتمكن جواب سؤال تقديره اذا كان النصاب ليس بشرط لليسر الخ لكان ينبغي ان لا يشترط كمال النصاب في الابتداء فاجاب بقوله انما شرط للتمكن من الاغناء الخ واعترض بان الاغناء الواجب تمليك ما يدفع به حاجة الفقير لا الاغناء الشرعي وذلك لا يتوقف على كمال النصاب واجيب بان الاغناء الحسن لا يتحقق من غير الغني لان الزكاة وجبت لدفع حاجة الفقير لا لاحواج المؤدي الى المزكي وذلك الغني بلا احواج ورد بان حسن الاغناء لا يتوقف على الغني الشرعي فانه مدح اقواماً على الايثار مع مساس حاجتهم بقوله تعالى ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة واجيب بان بناء الاحكام على الامور الغالبة والغالب من حال البشر عدم الصبر على الشدة فثبت ان الغني لا بد منه وهو بكثرة المال وليس للكثرة حد يعرف به فقدره الشرع بحد واحد وهو ملك النصاب من غير ان يعقل معناه لان مقادير الشرع لا يدرك معناها وذلك الحد شرط لنفس الوجوب **قوله** اي اغناء الفقير عن المسئلة يعني لقوله عليه الصلوة والسلام اغنوهم عن المسئلة

في مثل

في مثل هذا اليوم فان قلت هذا الحديث ورد في صدقة الفطر فما وجه الاستدلال به في وجوب الزكاة فالجواب ان الحكم تثبت في الزكاة بالدلالة فان الاغناء اذا وجب في صدقة الفطر لدفع حاجة الفقير مع قصور صفة الغني فيها فلان يجب في الزكاة بهذا المعنى مع كمال صفة الغني اولى وقوله في مثل هذا اليوم متعلق بالاغناء لا بالمسئلة والمثل زايد وفائدته التعميم في الحكم هذا ولا يشترط الغني في الزكاة قلنا بطل وجوبها بالدين المتقدم بوجوبها لا بالدين اللاحق بعد الوجوب فافهمه **قوله** فقدره الشارع بملك النصاب فكان النصاب شرطاً للوجوب لا لليسر بمنزلة القدرة الممكنة في العبادات البدنية فلم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب لا يتكرر في واجب واحد فلا يشترط بقاء شرطه وكان ينبغي ان لا يسقط الزكاة بهلاكه وانما سقطت لفوات النماء الذي تعلق اليسر به لا لفوات النصاب فاذا هلك بعضه يبقى بقسط الباقي ببقاء النماء في ذلك القدر **قوله** والواجب اذا وجب بصفة اليسر الخ ولك ان تقول ينتقض هذا بالقدرة الممكنة لان الواجب هناك تعلق بالممكنة ولم يشترط دوامها لدوام الواجب والجواب ان الواجب متى تعلق بالممكنة وحصل التمكن من الاداء لم يشترط استدامتها ولئن سلمنا فنقول لو شرط الدوام في الممكنة لكانت ميسرة فلم يبق فرق بينهما وهو خلاف الاجماع فلهذه الضرورة تركنا ذلك الاصل فيما ثبت بالضرورة لا يقدح فيما ثبت بغيرها **قوله** لا نه اذا استهلك المال لا يسقط وهذا بخلاف الكفارة فانها تسقط باستهلاك المال كالهلاك وان وجبت بقدرة ميسرة والفرق ان المال في الكفارة غير معين ولم يكن الاستهلاك تعديا على حق الغير فكان الهلاك والاستهلاك سواء بخلاف الزكاة فان المال لما كان متعينا كان الاستهلاك تعديا في محل مشغول بحق الغير فوجب الضمان ولما لم يتعين المال في الكفارة لم يكن الاستهلاك تعديا على حق الغير بوجه فساوى الهلاك وانما قلنا ان المال غير معين لانها وجبت في الذمة فاي مال وجده بعد الحنث حصلت به ولو قدر على المال بعد العجز عنه والانتقال الى الصوم فان كان ذلك القدرة في آخر جزء من ايام الصوم يلزمه التكفير بالمال وينقلب الصوم نفلاً

بخلاف الزكوة فانه لو وجد المال بعد الهلاك لا يلزمه الزكوة قوله لانه ليس من جنس
الخارج يعني اعتبر النماء تقديراً بالتمكن من الزراعة لان الواجب ليس من جنس الخارج
فامكن اعتبار النماء التقديري بالتمكن فلا يجعل تقصيره عذراً في ابطال حق
الغزاة هذا في الخراج الموظف اما خراج المقاسمة كالعشر قوله بخلاف ما اذا اصطلم
الزرع آفة والمراد بالآفة الحر الشديد والبرد الشديد او الجراد او الامطار
الكثيرة المفسدة وغير ذلك من الآفات العارضة للزرع واصطلام الزرع في الارض
المستاجرة لا يسقط الاجرة قيد بالاصطلام وهو ذهاب الكل لانه لو ذهب
بعضه قال محمد ان بقي مقدار الخراج يجب الخراج وان بقي اقل منه اخذ نصفه
قال مشايخنا والصواب ان ينظر اولاً الى ما انفق الرجل ثم ينظر الى الخارج
فيحسب ما انفق اولاً من الخارج فان فضل شيء اخذ منه على نحو ما بيناه و المراد بالآفة
السماوية اما غير السماوية التي يمكن الاحتراز عنه كاكل القردة والسباع ونحوهما
لا يسقط الخراج على الاصح قوله حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن استغلال
الارض الى آخر السنة لا يسقط الخراج لانه مبني على التمكن من الزراعة وقد حصل قوله
حتى لا يسقط بهذه والذي قبلها وما تقدم من قوله حتى يجبر على القبول هي التي تغيرت
بمعنى الفاء لانها تفيد فائدة فاء النتيجة قوله وفي هذا رد لمن زعم الخ بيان الرد
انهما لو وجبا بقدرة ميسرة لسقطا بهلاك المال واللازم باطل والملزوم مثله فعرفنا
انهما وجبا بقدرة ممكنة فقال اي لما زعم بعضهم الخ فقال المصنف رداً لهذا الزعم و
لا يخفى ان المصنف لم يقل هذه العبارة ولكنه مأخوذ من كلامه بالقوة باعتبار التفريع
والحاصل ان الزاد والراحلة والنصاب لبيان ادنى التمكن لا لليسر فكانا من قبيل
الممكنة دون الميسرة قوله فان قلت هذا اي جعل الزاد والراحلة من قبيل القدرة
الممكنة يناقض تفسيرها بسلامة الآلات والاسباب لانهما ليسا منهما قوله قلنا لا تناقض
الخ فكانه اخذ الآلات بالمعنى الاعم اي اعم من ان يكون جوارح او غيرها قوله
وكذا النصاب الخ هذا شروع في بيان ان صدقة الفطر وجبت بقدرة ممكنة لا ميسرة
قوله وهل يثبت صفة الجواز الخ اعلم ان الفعل كما يوصف بالصحة والبطلان يوصف
بالاجزاء وعدمه فيقال هذا الفعل مجزئ وغير مجزئ ووجه ايراده ههنا كونه

قوله وكذا النصاب الخ معطوف على ما فهم من قوله لان الشرط في الخ يعني نفس الاستطاعة وهو
الصحيح ما يعتد به شرعاً وضده الباطلة وقيل الصحيح ما كان مشروعاً باصله ووصفه
وضده والباطلة ضده ان صدقة الفطر وجبت بقدرة ممكنة لا ميسرة

في بيان ٤٤

اصطلام الزرع في الارض المستاجرة لا يسقط الاجرة

وتكلموا في تفسير الجواز والاجزاء والصحة في العبادات فعندنا هو حصول الامتثال باتيان المأمور به كما وجب ثم سقوط الاعادة والقضاء بناء
عليه فان لم يؤده كما وجب يجب القضاء او الاعادة بشرطه والا فلا وعند المعتزلة سقوط القضاء عنه وذلك لا يعرف بالامر وانما يعرف بدليل زائد
حجة المخالف ان من جامع قبل الوقوف لزمه الامتثال بالمضي مع ان القضاء لازم فلو كان صفة الجواز عبارة عن الامتثال لما وجب القضاء لوجود
الامتثال ولان من صلى في آخر الوقت ظاناً انه على طهارة مأمور باداء الصلوة فقد حصل الامتثال باتيان المأمور به في وقته مع انه لم يجز فلو كان
صفة الجواز حصول الامتثال باتيان المأمور به لجاز فثبت فساد ما ذكرتم ولان النهي عن الفعل الشرعي لا يدل على الفساد ولهذا لو صلى في الارض المغصوبة
تقع مجزئة واذا كان النهي لا يدل على الفساد
فالامر لا يدل على الجواز قلنا لولا الجواز عند تقدير
حصول ما ذكرنا للزم تكليف ما ليس في الوسع
ولانه اتى بتمام المأمور به فيخرج عن العهدة
لانه ان بقي الامر فلا يخلو اما ان تبتدأ والمكلف
به او لغيره والاول باطل لانه تحصيل الحاصل
والثاني كذلك لانه يلزم ان لا يكون المأتي به
تمام المأمور به والكلام انه تمام به وبذا اخلف
اما الحج اذا فسد فقد انعدم الامتثال فيه لانه
لم يؤده على الوصف الذي امر به واما لزوم المضي
في الفاسد مع انه يلزم الحج الصحيح في السنة
القابلة فبامر جديد لا ان الاحرام انعقد لازما
شرعاً فاذا اتمه فاسداً يخرج عن عهدة نهي
الاحرام ايضاً لانه اتى به على الوجه الذي امر به و
النهي عن الصلوة في الارض المغصوبة متعلق بشغل
الارض وهو ليس بصلوة ولا وصف لها
فلذا لا تفسد افاضته نعم

في بيان حكم المأمور به وحسنه لان الاجزاء من لوازم الحسن قوله اذا اتى به انما قال
اذا اتى به لان الصفة الحقيقية انما يتحقق اذا تحقق الموصوف قوله قال بعض المتكلمين
اي من المعتزلة اعلم ان للاجزاء تفسيرين احدهما للمتكلمين وهو ان يكفي الاتيان
في سقوط التعبد به وذلك بان ينتفي عنه الموانع ويجتمع فيه الشرائط والثاني للفقهاء
انه اسقاط القضاء وامتثال الامر محصل للاجزاء بالمعنى الاول بلا خلاف والخلاف
انما هو في اسقاط القضاء فقال الفقهاء الامر يدل على الاسقاط عند الاتيان
بالمأمور به وقال ابو هاشم وعبد الجبار واتباعهما من المعتزلة لا يدل بل يكون
عدم وجوب القضاء مستفاداً من الاصل هكذا حرره بعض المحققين وهذا الخلاف
بعيد لانه لا خلاف في براءة الذمة عند الاتيان بالمأمور به انما الخلاف في ان
البراءة مستفادة من الامر كما هو قول الفقهاء او من الاصل كما هو قول المعتزلة
وهذا التحرير مستفاد من كلام المصنف في المتن والشرح حيث قال عن المعتزلة
لا يثبت الا بدليل زائد وراء الامر والدليل سكوت الشارع عن القضاء فانه لما لم يوجب
القضاء دل ذلك على الجواز قوله مستدلين الخ وبان من صلى عند ضيق الوقت ظاناً
انه على طهارة كان مأموراً باداء الصلوة ولم تجز صلوته ويجب عليه القضاء اذا
ظهر ان الماء نجس فدل ان الاتيان بالمأمور به لا يدل على الجواز ولا سقوط القضاء
ولان النهي عن الفعل الشرعي لا يدل على الفساد ولهذا لو صلى في الارض المغصوبة
تجزيه واذا كان النهي لا يدل على الفساد فالامر لا يدل على الجواز قوله وكان النزاع
بينهم لفظي الخ يعني ان الاتيان بالمأمور به محصل للاجزاء بلا خلاف وكذا سقوط القضاء
والتحقيق ما ذكره بعض المحققين ولا يخفى ان التفسيرين اللذين ذكرهما الشارح
للفريقين عكس ما ذكره بعض المحققين من التفسيرين لهما وما ذكره الشارح ذكره
غيره ايضاً وما ذكره بعض المحققين ذكره غيره ايضاً فيمكن ان ينقل عن كل من الفريقين
تفسيران فتأمل قوله وعند الفقهاء هو عبارة عن حصول الاتيان بالمأمور به كما وجب
وسقوط القضاء مبني عليه فان اتى به كما وجب سقط والا لا قوله فلو لم يثبت الجواز
عند اتيانه بالمأمور به يلزم تكليف ما لا يطاق وهو محال بيان الملازمة ان
التكليف متعلق باتيان المأمور به على وجه الصحة وليس في وسعه الا اتيانه به كما وجب

اعني كونه مشتملا على شرائطه واركانه فلو لم يحصل الجواز يلزم تكليف ما لا يطاق **قوله**
والجواب عن استدلالهم حاصله ان الثابت بالامر قبل الافساد وجوب اداء الافعال
بصفة الصحة والثابت بعده هو وجوب التحلل عن الاحرام بطريقه وهو بامر آخر سوى الاول
فلا يكون في شيء مما نحن فيه واما وجوب القضاء على الظان فلان من كان عنده انه
على طهارة فصلى جازت صلوته لما نص عليه محمد في كتاب التحري حيث قال فيما اذا توضاء
بماء نجس صلوته جائزة ما لم يعلم واذا علم اعاد والاعادة لتبدل الحال لا يكون تكرارا
لان التكليف بحسب الوسع والنهي عن العبادة في الارض المغصوبة متعلق بشغل
الارض وهو ليس بصلوة ولا داخل فيها ولا وصف لها فلهذا لا تفسد الصلوة **قوله** واذا انه
فاسد احترز عن هذا الامر يعني الذي هو التحلل عن احرامه والتحلل عن احرامه ثبت بدليل
منفصل وهو امره صلى الله تعالى عليه وسلم بالمضي فيما افسده لا بالامر الاول وكلامنا
في الاتيان بالمأمور به بالامر الاول **قوله** وبينهما تناف فيه نظر لانه لا يلزم من نفي
احدى المتنافيين نفي الآخر فكيف يلزم من نفي الوجوب نفي الجواز اللهم الا ان يقال
هذا دليل الزامي لا تحقيقي على انا نقول المنافي للوجوب هو الجواز المطلق لا المقيد
بالمنع من الترك وهو محل النزاع وهذا غير مناف لانه جواز خاص فينعدم بانعدام
قيده لان الفصل علة للجنس وانتفاء العلة يوجب انتفاء المعلول **قوله** لاستحالة
بقاء حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع بيانه ذلك ان النوع فيه حصة من الجنس
فاذا عدم النوع ينعدم تلك الحصة ضرورة انعدام اجزاء المركب بانعدامه كالانسان
فانه نوع من الحيوان ففيه حصة من الجنس وهي الحيوانية الخاصة المقيدة بالناطقية
فاذا عدم الانسان ينعدم تلك الحصة اذا عرفت ذلك فينعدم الجواز بانعدام الوجوب
لان الوجوب نوع والجواز جنس ففي الوجوب حصة خاصة من الجنس وهي جواز
مقيد بعدم الترك فاذا عدم النوع ينعدم تلك الحصة **قوله** واما عدم انتفاء العام
بانتفاء الخاص فمسلم فيما وراء حصة ذلك الخاص من عامه وليس ذلك محل النزاع
واما بالنظر الى تلك الحصة فهو محل النزاع فحيث كان الجواز بعد انتفاء الوجوب
كان حكما شرعيا ثابتا بدليل شرعي منفصل عن دليل الوجوب **قوله** وفائدة الخلاف
يظهر في قوله عليه الصلوة والسلام الحديث رواه الطبراني من حديث ام سلمة لكن

هذا الحديث

هذا الحديث لا يحسن لظهور ثمرة الخلاف لورود الاحاديث الصحاح المقتضية
لتقدم الحنث على الكفارة ايضا كما اخرجه مسلم من حديث ابي هريرة قال قال رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو
خير ثم ليكفر عن يمينه وفي المتفق عليه عن عبد الرحمن ابن سمرة نحوه ولفظه فأت
الذي هو خير وكفر عن يمينك وقد اختلف الرواة في حديثي ابي هريرة وعبد الرحمن
بن سمرة فمنهم من قدم الحنث على الكفارة ومنهم من عكس ورواه مسلم بالوجهين من حديث
عدي ابن ابي حاتم ووقع عند مسلم من حديث ابي موسى وعدي ابن ابي حاتم بغير ذكر
الكفارة ولكن قال ابو داود الاحاديث كلها فيها وليكفر الا ما لا يعبأ به ولان
ثبوت النسخ فرع ثبوت المنسوخ ولم يكن وجوب التقديم مشروعا فيما عدا الطهارة
ليكون محلا للنسخ واذا فات محل النسخ بطلت دعوى الاجماع لا يقال يدل على ان
وجوب التقديم كان مشروعا ما اخرجه ابن ابي شيبة عن ابن عمر وسلمان وابي الدرداء
انهم كانوا يكفرون قبل الحنث لان فعل الصحابي وان كان حجة عندنا لا يدل على ان فعل
من عداه كان كفعله ولئن كان فغايته ما يثبت به جواز الفعل لا وجوبه واما قضية
الوجوب فقدر زائد لا يثبت الا بدليل يخصه فلا قصد لاظهار ثمرة الخلاف نحو مسئلة
صوم يوم عاشوراء مما نسخ وجوبه مع جواز فعله فعنده يكون الجواز بعد الوجوب ثابتا بمقتضى الامر المنسوخ وجوب موجبه وعندنا يكون
ثابتا بدليل الاباحة الاصلية ان لم يكن له دليل يخصه **قوله** منسوخ بالاجماع يعني كونه
منسوخا مجمع عليه لان الاجماع ناسخ له لان ذلك لا يستقيم **قوله** الامر نوعان لما تقدم
كان في تقسيم المأمور به باعتبار احوال قائمة بنفسه وهذا الامر نوعان شرع في
تقسيمه باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت فتغير الكلام ما يثبته الامر وهو المأمور به
لان الاطلاق والتقييد وصفان للمأمور به لا للامر **قوله** مطلق عن الوقت الخ المراد بالمطلق
ما لا يتعلق بوقت محدود تعلقا لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل قضاء
او لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت مشروعا اصلا كالصوم في غير النهار والمطلق
بخلافه وان كان واقعا في وقت بالضرورة كالزكاة وصدقة الفطر والعشر والكفارات
وقضاء صوم رمضان **قوله** وهو على التراخي اي عند اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي
والمتكلمين وبه قال ابو يوسف فيما نقله عنه ابو سهل الزجاجي وهو رواية عن ابي حنيفة

الامر نوعان

مطلق

قيل هو الصحيح قوله خلافاً للكرخي وبعض اصحاب الشافعي وعامة اصحاب الحديث
وبعض المعتزلة وبه قال محمد بن الحسن والشافعي فيما ذكره ابو سهل الزجاجي ايضاً
وقيل انه لا يدل على الفور ولا على التراخي وانما يدل على القدر المشترك فلا يثبت
كل منهما الا بقرينة وبه قال الفخر الرازي واختاره بعضهم وقد اتفقت كلمتهم على
ان معنى الفور هو امتثال الامر عقيب وروده بحيث يجب تعجيل الفعل في اول
اوقات الامكان واختلف في معنى التراخي فذهب الجمهور الى انه الاتيان به متأخراً
عن ذلك الوقت بحيث يجوز التأخير ولا يجب وذهب صدر الشريعة الى انه عدم
التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فيكون التراخي عنده اعم من الفور وغيره قوله
ولهذا الواتي به سقط عنه الخ لا خصوص لذلك بمذهب الفور لانه مشترك بينه وبين
التراخي وعدمها وشرط الشيء والاختصاص قوله ان الامر وضع لطلب الفعل
باجماع اهل اللغة وخصوص الوقت خارج عن موضوعه غير ان ثبوته من ضرورات
حصول الفعل فيستوي فيه كل الازمنة فيصير كما لو قيل افعل في اي زمن شئت
فلو حملناه على الفور لصار مقتضاه كما لو قيل افعل الساعة ولا يخفي ما بينهما من التناقض
وعود المحمول على الموضوع بالنقض قيل فيه نظر اذ لا نم ما ذكر ان لو لم يكن افعل
الساعة بيان تقرير وهو مم وايضاً لهم ان يقولوا انما يكون للفور اذا لم يقترن به
شيء من العينوة لا مطلقاً فلم يكن عند التقييد يفيد الفور حتى يلزم التنافي ويمكن
ان يقال لو كان قوله افعل الساعة بيان تقرير لبقي على اطلاقه كما كان قبل التقييد
اذ ليس بيان التقرير الا تأكيد السابق باللاحق وانعقاد الاجماع على ان افعل
مطلق وافعل الساعة مقيد بما يكذبه فلا يكون تقريراً بل تغييراً قوله واما قوله فتأخيره
نقض لوجوبه فم بل هو مصادرة على المط وكذا قوله لانه يقتضي الوجوب في اول اوقات
الامكان لانه انما يلزم على تقدير الوجوب على الفور كالواجب المضيق وهو عين النزاع
اما الموسع فيجوز تأخيره وما نحن فيه من الموسع لان المكلف بالفعل في الزمن الثاني
والثالث وما بعده الى آخر العمر قوله يكون مؤدياً لا قاضياً من غير اثم وحرمة و
انما يأثم بالتأخير اذا مات من غير اتيان به بالاتفاق قوله ولهذا اي لكون مجرد التأخير
لا يكون تفويتاً لو ظن انه لا يعيش واخر يأثم بالتفويت قوله والموت فجأة نادر

جواب سؤال بان يقال ينبغي ان لا يجوز له التأخير لاحتمال الموت فجأة قوله والفوات
مضاف الى صنع الله تعالى فيها اذ الموت غير ظاهر ولا يلزم اضاعة الوجوب لان الامر
الواجبية بالنسبة الى فعل العبد ابتغاء ترك التفويت حذراً من استحقاق العقاب ولم يفوت
شيئاً بل فات بصنع الله تعالى قوله فجعل الوقت سبباً لوجوب المؤدي غير مناسب
اللهم الا ان يقال لما كان وجوب الاداء عبارة عن طلب تفريغ الذمة عن ذلك الواجب
الثابت بالسبب كان سبباً لوجوب المؤدي وفيه كلام قوله ومقيد بالوقت المقيد
بالوقت ثلثة انواع لان الوقت اما موسع او مضيق او مشكوك والموسع يسمى
ظرفاً والمضيق معياراً والمشكوك مشكلاً قوله اذ لا يتحقق الاداء بدون الوقت هذا
دليل على شرطية الوقت للاداء ولكن ان نقول كما ان المشروط لا يتحقق بدون الشرط كذلك
المسبب لا يتحقق بدون السبب فلا يتم هذا الاستدلال على جهة الشرطية والجواب ان سببية
الوقت للاداء منتفية لان الوقت سبب لنفس الوجوب كما ان سبب الوجوب الخطاب
وسبب الاداء مباشرة العبد الفعل في الوقت وسبب المؤدي والاصل فيه فوات المشروط
بفوات الشرط بخلاف السبب فانه قد يثبت باسباب متبادلة فلا يلزم من عدم السبب
عدم المسبب ويلزم من عدم الشرط عدم المشروط بقي شيء وهو ان الشرط يقتضي
التقدم على المشروط ولا يمكن ذلك هنا ويمكن ان يجاب بان المراد بالشرط هنا ان يجعل
الواجب موصوفاً بالاداء فلا بد من مقارنته للمشروط فالظرفية لازمة للشرطية هنا
وبعضهم جعل الجزء الاول شرطاً حتى يصح التقدم وفيه كلام يأتي قوله ولقائل ان يقول الخ
قال بعض مشايخنا هذا الاعتراض غير وارد بل هو خارج عن حيز الاعتدال اذ الايجاب
شان السبب لا الشرط وليس معنى قولهم لا يتحقق بدون الوقت الا عدم صحة الوجود
عند عدم القرينة فيخيل الى ان الوقت انما كان شرطاً لصحة الاداء لتوقف صحة وجودها
عليه وهو غير وارد اخل في مفهومها فمعنى كلامهم وهو عين الاولى واقول وما ذكره
الشارح من تعريف الشرط انما هو للشرط الجعلي كدخول الدار فانه يلزم من وجوده
الوجود ولا يوجب العدم عند العدم بل عدم الحكم يبقى على العدم الاصلي كما سيأتي
والكلام هنا في الشرط الشرعي وهو لا يوجب الوجود عند الوجود فكان الاولى
ان لا يذكر هذا هنا فانه غير مناسب للمقام ولكنه يقع فيه غيره في هذا المقام ظناً منه

انه مناسب وارد كما ظن ذلك الغير قوله والاولى ان يستدل الخ هذا ليس جوابا عن
السؤال بل جواب عن ايراد آخر وهو ان يقال ان الشرط يوجب الوجود عند الوجود
حيث يوجد الوقت والاداء فقال والاولى الخ الحاصل ان المراد من قولهم الوقت شرط
الاداء اي شرط صحة الاداء يعني اذا وجد الوقت وجدت صحة الاداء عند وجود الاداء
واما في صورة الفوات فكان ينبغي ان لا يفوت الاداء بفوات الوقت لان انتفاء
الشرط لا يستلزم انتفاء المشروط مع انه ليس كذلك هنا فتأمل قوله اذ المختلف
باختلاف الوقت صفة الكمال من الاداء والنقصان فان الوقت ان كان كاملا فالاداء
كامل وان كان ناقصا فناقص وفيه نظر فان هذا انما يناسب الاستدلال على سببية
الوقت للوجوب لا على شرطيته للاداء فان المؤثر في كمال الاداء ونقصه كمال السبب
ونقصه بخلاف المشروط فانه لا يختلف باختلاف شرطه كما ان كمال الاداء ونقصه
قد يتبع الظرف كما في صوم يوم النحر ويمكن ان يجاب بان عدم اختلاف المشروط
باختلاف الشرط مم فان المشروط قد يتبع الشرط كالصلوة بالنسبة الى الطهارة و
الالم الشديد للسقوط الشديد عند شدة ثقله وعدمه وسيأتي ايضاح ذلك قريبا
قوله اذ الظرف محال فيه شيء لان الظرفية يقتضي المقارنة والشرطية يقتضي التقدم
فكيف يكون الظرف شرطا ولهذا قلنا في وقت الصلوة لما كانت الوقت ظرفا و
شرطا لان الجزء الاول شرط وجملة الوقت ظرف قوله وليس بشرط له لانه ليس يوجد
بدون هذا الظرف حاصله ان الشرطية ليست بلازمة بينة للظرفية ليكتفي بها عنها
غاية الامر انه قد يستفاد الشرطية من الظرفية لكن هنا بالنسبة الى المؤدي ليس كذلك
لجواز الاتيان بالصلوة في وقت آخر على ان الظرفية باعتبار المؤدي وهو الهيئة
والشرطية باعتبار الاداء فلا يلزم من كون الشيء ظرف الشيء كونه شرطا له قوله
اي لوجوب المؤدي الاولى ان يقول لنفس الوجوب لان سببية الوقت انما هي لنفس
الوجوب الذي هو شغل الذمة بالواجب اما وجوب الاداء الذي هو تفريغ الذمة
بالفعل الخارجي المطابق لتلك الحقيقة الذهنية فثابت بالخطاب عند ضيق الوقت
فجعل الوقت سببا لوجوب المؤدي غير مناسب اللهم الا ان يقال لما كان وجوب
الاداء عبارة عن طلب تفريغ الذمة عن ذلك الواجب الثابت بالسبب كان الوقت سببا

الوقت م

لوجوب

لوجوب المؤدي وفيه كلام قوله بدليل ان المؤدي يفسد قبل الوقت وهذا علامة كونه
سببا اذ تعجيل الشيء قبل انعقاد سببه لا يجوز ولك ان تقول هذا الدليل لا يطابق
المدعي لان المطلوب سببية الوقت لنفس الوجوب لا لوجوب المؤدي فتأمل قوله الحول
ليس بشرط للوجوب لان شرط الوجوب العقل والبلوغ والاسلام والحرية وملك نصاب
حولي فارغ عن الدين وحاجته الاصلية نام ولو تقديرا قوله وللاداء لان شرط
الاداء نية مقارنة للاداء او لعزل ما وجب او التصديق بالكل قوله ولا يتصور تقديمه
اي وجوب الاداء عليه اي على الحول لان الخطاب بالاداء انما يكون عند حولان الحول
فلا يتصور تقديمه عليه وانما يتصور التقديم على الشرط لو كان الحول شرطا للاداء
وهو مم وانما صح تقديم الزكوة على الحول لانه تعجيل بعد وجود السبب وهو ملك
النصاب وذلك جائز قوله بخلاف وقت الصلوة الخ لما يتوهم ان بطلان تقديم المشروط
ضروري وان ما ذكروه من تقديم الزكوة على الحول مم لانه ليس شرطا للاداء قال
وهذا بخلاف الوقت للصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان التقديم باعتبار
شرطيته لا سببيته فلا يثبت سببية الوقت ببطلان تقديم الصلوة على الوقت لاحتمال
البطلان باعتبار الشرطية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة ان ترجح
جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة قوله والحق الخ
كالترقي وهو تقوية للاشكال الوارد على الجواب وح يبطل الجواب بالكلية قوله
لجواز ان يثبت باسباب شتى يعني ببطلان التقديم لا يصلح امارة للسببية قوله
اولان الوجوب دليل آخر على كون الوقت سببا قوله فان الوقت اذا كان كاملا
يكون نفس الوجوب كاملا وان كان ناقصا فناقص كالعصر يستأنف في وقت
الاحمرار والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف
الظرف او الشرط الا انه لا يقدح في كونه امارة للسببية فيحمل عليه ما لم يصرف عنه
دليل بقي شيء وهو ان هذا الدليل انما يستقيم على قول من جعل الوقت ناقصا اما
من لم يجعله كذلك فلا على ان الاختلاف هنا لا يتأتى باعتبار الظرفية لان الوقت
سبب لنفس الوجوب الذي هو وصف في الذمة مدرك بالعقل منفك عن المؤدي
وهو الوجود الخارجي المدرك بالحس المطابق لتلك الحقيقة المعقولة المغايرة لها

السابقة م

حتى لو تبدل بالعدم لم تتبدل وهذا هو المظروف واذا لم يكن نفس الوجوب مظروفا
ظهر ان اختلافه باختلاف الوقت لكونه سببا له وكذا لا ينافي الاختلاف باختلاف الشرطية
لان الوقت ليس شرطا لنفس الوجوب الذي هو المدعي بل شرط للاداء واختلاف
الاداء بناء على اختلاف وجوب الاداء المبني على اختلاف نفس الوجوب وح لا يرد صوم
الشهر فان الوقت ثمة ظرف للصوم ونفس الوجوب ليس مظروفا للوقت حتى يكون
نقصه وكماله باعتبار نقص الظروف وكماله **قوله** ولقائل ان يقول المتغير هو المؤدي
او الاداء والمدعي سببية نفس الوجوب اي سببية الوقت لنفس الوجوب فيه شيء
لانه قد قال قبل هذا ان المؤدي لا يختلف اذ المختلف باختلاف الوقت انما هو صفة
الاداء فكان الاولى ان يقول المتغير هو الاداء وسببه الاستطاعة لا الوقت والمدعي
سببيته لنفس الوجوب فالدليل لا يطابق المدعي وقد يجاب بان المراد من اختلاف
الاداء اختلاف الواجب في الذمة فانه يجب كاملا وناقصا بكمال الوقت ونقصانه
والاداء ليس الا تسليم ذلك الواجب الذي يثبت في الذمة فيختلف ايضا باختلاف
الواجب وذلك لان السببية لا تتعلق الا باتصال الاداء بجزء من الوقت كما سيأتي
فان اتصل الاداء بجزء ناقص كان ذلك الجزء سببا لنفس الوجوب فيشتغل الذمة
بالواجب بصفة النقصان والاداء تسليم ما في الذمة فيختلف باختلافه **قوله** والاولى
ان يقال ان نفس الوجوب يتجدد بتجدد الوقت وذا يدل على السببية لان دوران
الشيء مع الشيء امارة كون المدار علة للدائر وانت قد عرفت ان المدعي يثبت
بالدليل الثاني فلا حاجة الى هذا الاولى فقال بعض المحققين من مشايخي وهذه

مشايخنا

الامارات وان لم يفد كل منها غير الظن بالسببية لقيام الاحتمال فيه الا ان المجموع
يفيد القطع لان الظن يتزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع ولا تناقض
في ذلك بان كثرة الامارات انما تفيد القطع اذا بلغت حد التواتر وذلك انما
يكون في المحسوسات لان الوجدان قاض بان لكثرة طرق الظن اثرا في تزايده الى حد
القطع واعتبره بالمتواتر فان مدار القطع انما هو كثرة العلامات ولا شك في كثرة
العلامات فيما نحن فيه على ان علامات كل شيء بحسبها فلا يقتضي بحث على غيره فتأمل
قوله قلت السبب في الحقيقة ترادف النعم الخ حاصله ان الاوقات ليست باسباب

حقيقة

حقيقة بل السبب تتابع النعم على العباد فيها وذلك يصلح سببا لوجوب الشكر شرعا
وعقلا لكن ترادف النعم لما كان في الاوقات جعلت الاوقات سببا للعبادات التي هي
شكر النعم تيسيرا واقيمت مقام النعم كذا ذكره ابو اليسر ولقائل ان يقول اقامة
الشيء مقام غيره بطريقين احدهما اقامة السبب الداعي مقام المدعو مثل السفر
والنوم والثاني ان يقام الدليل مقام المدلول مثل الخبر عن المحبة كما يجيء واقامة
الاوقات مقام النعم ليست منهما والاولى ان يقال قولكم لا مناسبة بين الاوقات
ووجوب العبادات عرف بالبديهة او بالدليل فان قيل بالبديهة فهو مكابرة و
ان قيل بالدليل فاين الدليل غاية ما في الباب انكم لا تعقلون المناسبة بينهما وعدم
عقلها لا يدل على عدمها في نفس الامر فان الشرع جعلها سببا قال الله تعالى اقم
الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل جعل الدلوك سببا لاقامة الصلوة فكانت
المناسبة موجودة في نفس الامر معلومة له تعالى غير معلومة لنا كذا افاده بعض
مشايخنا **قوله** سببه القديم هو الايجاب القديم لله تعالى هذا ينافي لما تقدم من ان
السبب في الحقيقة ترادف النعم الخ وايضا اذا كان سبب نفس الوجوب هو ايجاب الله
وايجابه طلب الاداء لان ايجابه لا يثبت في حقنا الا بالخطاب فيثبت به وجوب
الاداء وهو خلاف الفرض لان الوجوب الثابت في الذمة غير طلب الاداء ويمكن ان يجاب
عن الاول بانه لا منافاة بين كون ترادف النعم سببا وايجاب الله تعالى لان ايجاب الله
لا ينفك عن الوقت القائم مقام النعم فيكون الحكم بايجابه تعالى عند الوقت تخييرا
وعن الثاني بان الايجاب ليس هو الطلب بل شغل الذمة بالواجب على سبيل التخيير
اصطلاحا ثم بالخطاب يثبت الوجوب المضيق المطابق لذلك الواجب الذي في الذمة
قوله وسببه الظاهري هو اللفظ الدال عليه ذلك قد وضح بهذا الفرق ان وجوب الاداء
متراخ الى زمان الخطاب عند ضيق الوقت ان لم يؤد قبله وان نفس الوجوب مضاف
الى الوقت ليفيد صحة الاداء في اي جزء شاء ويخرج به عن العهدة ولو لم يخاطب
لما ثبت الفرق والمغايرة بينهما اذ الواجب بالخطاب غير ما وجب بالسبب توقف
ذلك على قيام الدليل وقد انعقد الاجماع على وجوب القضاء على النائم اذا انتبه
بعد الوقت مع ان الخطاب ساقط عنه والقضاء يقتضي سابقية الوجوب فلم يكن بد

من اضافة الوجوب الى امر آخر غير الخطاب وهو الوقت الذي جعله الشارع سببا
كما دلت عليه الدلائل الشرعية وانما اضيف وجوب الاداء الى الخطاب لانهم اتفقوا
على ان الامر بالاداء متوجه بعضا الى الاهل في الوقت فلا بد من شيء آخر غير نفس الوجوب
يضاف الى الخطاب وهو وجوب الاداء لئلا يخلو عن الفائدة قوله ذهب الشافعي
الى انه لا فرق بينه اي وجوب الاداء وبين نفس الوجوب وكذا ذهب بعض الحنفية
الى عدم الفرق بينهما في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده
وانكاره وادعى ان المخالفة غنية عن البيان قوله فان لزوم المال في الذمة هو الوجوب
ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء والاول يثبت بملك النصاب والثاني
بالخطاب بعد حولان الحول قوله فالواجب هو المال فيه تسامح والاولى ان يقول الواجب
هو ايتاء جزء من المال النصاب الى الفقير لان هذا حقيقة الزكوة وهو الواجب علينا
بالنص وهو قوله تعالى وآتوا الزكوة قوله والاداء فعل ذلك اي التسليم الى من له الحق
قوله وذهب المحققون اي من مشايخنا الى الفرق بينهما في الواجب البدني ايضا الحاصل
ان نفس الوجوب هو اشتغال ذمة المكلف بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغها
عما اشتغلت به حاصله ان الشارع اعتبر حقيقة الصوم والصلوة موجودة في
ذمة العبد ثم اوجب عليه بعد ذلك مباشرة الفعل الخارجي المطابق لتلك الحقيقة
وان كان مغايرا لها لتفرغ به ذمته عنها واعتبره بالبيع الى اجل فان الثمن وجب
في الذمة بالبيع ووجوب الاداء ساقط الى حلول الاجل لكن لو ادى المشتري الثمن
قبل حلول الاجل جاز وسقط عنه الاداء عند حلول الاجل وبهذا التقرير يندفع ما يقال
من ان وجوب الاداء ان كان ذلك الواجب بعينه يلزم ان يكون الوقت سببا لوجوب
الاداء ايضا وهو خلاف المفروض وان كان وجوب شيء آخر في الذمة فلا يخرج
بالفعل عن العهدة وهو خلاف الاجماع وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا وهو الايقاع
ومعنى حاصلا بالمصدر وهو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الهيئة نفس
الوجوب ولزوم ايقاعها وجوب الاداء وهذا وجه افتراقهما من حيث المعنى
واما من حيث الوجود فكما في صلوة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان
وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة والصوم لازم نظرا الى وجود السبب

واهلية المحل

واهلية المحل وايقاعها غير لازم لعدم الخطاب وقيام الموانع وتحقيقه ان وجود
السبب والمحل يقتضي بوقوع المسبب ساكتا عن ايقاعه اذ هو قد يفيد على مقتضاه وان
توقفت صحة وقوعه على ايقاع اختياري لا على خصوص ايقاع اختياري واجب الا يرى
ان المريض والمسافر لو تكلفا ايقاع الواجب بالسبب حالة المرض والسفر صح ذلك
منهما والايقاع لم يكن واجبا عليهما في المرض والسفر اتفاقا وكذا النائم والناسي
لو كانا محرمين بالحج وحصلا بعد الوقوف بعرفة من غير اختيارهما او طيف بهما كذلك
اجزأهما ذلك ولم يوجد غير مجرد الوقوع ولا يقال قد اقيم ايقاع الغير مقام ايقاعهم
لانا نقول ايقاع الغير جبري والمطلوب من ايقاعهم الايقاع الاختياري ولا صحة لاقامة
شيء من الجبري مقام الاختياري على ما لا يخفى قوله فان قلت فعلى هذا الخ هذا السؤال
وارد ايضا على قولهم ان الخطاب انما يتوجه اذا بقي من الوقت قدر ما يسع الفرض
فاذا ادى الفرض قبل ذلك لا يكون اداء للواجب لعدم توجه الخطاب واللازم باطل
وكذا المسافر فان الخطاب ساقط عنه فاذا ادى المسافر الفرض لا يكون اتيانا
بالمأمور به لعدم الخطاب في حقه واللازم باطل لكن كونه غير اداء الواجب ليس
كما ينبغي لان نفس الوجوب ثابت الآن يراد بالوجوب وجوب الاداء ويجاب عنه
بالجواب الذي ذكره الشارح وفيه شيء لانهم اجمعوا على صحة صوم المسافر و
وجوب القضاء على النائم اذا انتبه مع سقوط الخطاب عنهما وذلك لان نفس الوجوب
يكفي لصحة الاداء والقضاء من غير سبق وجوب الاداء قوله بعد الشروع يتوجه
الخطاب وهكذا قالوا في حق المصلي في اثناء الوقت قبل الخطاب وفيه بحث فانك
قد عرفت ان الخطاب انما يتوجه عند ضيق الوقت ان لم يؤد قبل وان نفس الوجوب
معناه ان المكلف يأتي بالواجب في اي جزء شاء قبل التضييق فلا يحتاج الى توجه
الخطاب عند الشروع قبل التضييق واما صوم المسافر فسقوط وجوب الاداء عنه
رخصة ترفيه فاذا تحمل المشقة خوطب بالاداء وسقط عنه الترفيه الموجب لسقوط
الخطاب قوله كما في الواجب المخير بخصال ككفارة اليمين وفدية الاحرام قوله على الرأي الاصح
اي المذهب والقول الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين واذا شرع في احدهما
تعين ولو لم يأت بواحد منهما يعاقب على الادنى واذا اتى بالجميع يثاب على الاعلى

يقتضي

قيد بالاصح لان في المسئلة اقوال اخر قال بعض المعتزلة الواجب هو الجميع ويسقط
بواحد وقال بعضهم الواجب واحد معين عند الله وهو ما يفعل فيختلف بالنسبة الى المكلف
وقال بعضهم الواجب واحد معين لا يختلف لكنه لا يسقط به وبالاخر والتنبيه انما
بناء على القول الاصح قوله فلو قلنا الخ هذا فرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
ومعنى لزوم الايقاع في زمان ما كان الشارع قال له اد في اي جزء شئت من الوقت
الى ان يضيق الوقت بحيث لا يسع الا الفرض فاد على سبيل اللزوم بحيث لو اخرت
عن هذا الوقت تاثم وهو معنى لزوم الايقاع في زمان مخصوص والخصوص الذي هو
وجوب الاداء قوله لم يكن بعيدا يعني في الفرق بين الوجوب ووجوب الاداء وفيه شيء
لان ما ذكر ليس فرقا بينهما باعتبار الزمانين لان لزوم الايقاع هو وجوب الاداء
بلا فرق فالفرق الاولى اولى قوله فان الجزء الاول منه شرط للاداء فيه بحث فان الاول
اذا كان هو الشرط وصلى بعده فلم يوجد شرط الاداء لفواته لان المراد بشرطية الوقت
للاداء جعل المؤدى موصوفا بالاداء لا شرط مقدم على الاداء لان الاداء لا يوجد
بدونه ويفوت بفوته وحاصله ان الشرط هنا هو ظرف للاداء لا الشرط المصطلح
الذي يجب تقديمه على المشروط فالاولى ان يقال في شرطية الوقت للاداء ما وقع
فيه المؤدى من الوقت او المقارن للمؤدى او شيء من المؤدى فتامل قوله وكل الوقت
سبب لوجوبها ان فات الفرض فيه بحث لانه لو كان السبب كل الوقت بعد انقضائه
لما كان الوجوب ثابتا في الوقت على المفوت واذا لم يكن ثابتا عليه فيه لم يكن بعده ايضا
لانه لو كان فاما ان يكون بطريق الاداء وهو باطل لانتفائه او القضاء وهو ايضا
باطل لان القضاء عوض عما وجب في الوقت لانه يعتمد الوجوب فيه وانه لم يجب
ولان الجزء الاخير متعين للسببية عندنا سواء وجد الاداء او لا فح لا يكون كل
الوقت سببا لامتناع تحصيل الحاصل وايضا الكافر اذا اسلم والصبي اذا بلغ والحائض
اذا طهرت في اخر الوقت يكون السبب في حقهم اخر الوقت لا كله بالاتفاق والا لما وجب
عليهم شيء فانهم لم يكونوا في كل الوقت اهلا ويمكن ان يجاب عنه بان الوجوب يثبت
باول الوقت من غير انقطاع ولكنه يضاف في كل زمن الى سبب لاقتضاء الدليل ذلك
فلا يلزم من اضافته الى الكل عدمه في الوقت واما تعيين الجزء الاخير للسببية فكان

لضرورة

لضرورة رعاية الظرفية وقد فات فاذا لم يؤد في الوقت حتى فات سقط الضرورة ووجب
العمل بالاصل كما يأتي وقوله الكافر اذا اسلم الخ ثم اذ الاضافة الى الكل عند الامكان
ولا امكان في حق هؤلاء قوله والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقديم المسبب
على السبب ان ادى في الوقت او وجوب الاداء في وقته وكلاهما باطل لان الصلوة
ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وان وجبت في الوقت لزم تقديم وجوبها
على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه
قوله ولازم الظرفية المقارنة وبين التقديم والمقارنة منافاة فيكون بين الظرفية
والسببية منافاة لان التنافي بين اللوازم موجب للتنافي بين الملزومين
وما قال الشارح من ان مطلق الوقت ظرف وكل الوقت سبب الخ يدفع التنافي
لعدم اتحاد الموضوع قوله وكل الوقت سبب لوجوبها ان فات الفرض قوله والا فالبعض
الخ اذ لو كان هو الكل عند عدم الفوت لزم تقديم المسبب على السبب ووجوب الاداء
بعد توقيه قوله بنية الشروع الخ تحريف من قلم الناسخ وصوابه ويليه الشروع قوله
وهو اي كون الوقت سببا للوجوب قوله اما ان يضاف الى الجزء الاول فيكون سببا حقيقيا
مانعا من قبول التحري لعدم ما يزاحمه فان اتصل به الاداء بان يقع اول الشروع
بعد الجزء الذي لا يتحرى من اول الوقت لا كما ظنه الفاضل الشمر فندي من ان المراد
بالاول ان يقع اداء الشروع فيه تقررت السببية الثابتة له وعند الشافعي الاول
متعين للسببية شرع ام لا والثمرة تظهر فيمن حاضت بعد ما مضى من الوقت قدر
ما يسع فيه الفرض يجب عليها القضاء عنده وعندنا لا وهذا بناء على اصل وهو
ان الخطاب عنده في اول الوقت وعندنا يتاخر كما يأتي ثم لا يخفى ان عبارة المص
تشعر بان الجزء الاول سبب اتصل به الشروع او لا وليس كذلك على ما هو ظاهر
عباراتهم لكن يدفع هذا قوله والى ما يلي ابتداء الشروع فان التقدير ان لم يتصل
الاداء بالجزء الاول يضاف السبب الى ما يلي الشروع وسكت عن ذكر الشروع
في الاول استغناء عنه بالثاني ولم يعكس كما ذكره من فائدة هذا الاسلوب والتحقيق
ان الجزء الاول سبب اتصل به الشروع او لا وانما انتقلت السببية لئلا يلزم ترجيح
المعدوم على الموجود ان لم تضم الاجزاء المتقدمة على الاداء الى الاول او التخطي

بلا دليل

من القليل الي الكثير انه ضمت كذا قالوا وفيه نظر ولك ان تقول لم لا تجب الصلوة
على المكلف باول جزء من الوقت ان كان له اهلية او باول حدوثها لكن على سبيل
التخيير ويتضيق لضيق الوقت وح لا حاجة الى القول بالانتقال والجواب انه لا نزاع
في ان الوجوب يحصل باول جزء من الوقت ولكن النزاع في طريق ثبوته وتقرره وسببية
الوقت له وذلك بالطريق الذي قلنا واثبات السببية بهذا الطريق لا ينافي حصول
الوجوب في اول الوقت قوله سبب الوجوب الجزء الموجود قبيل الشروع لان الزمان
عرض الخ لك ان تقول لا يحتاج الى هذا التكلف لان المراد بالجزء الذي يليه الشروع
المتصل به والشروع انما يحصل بعد التكبير لان التكبيرة ليست من الصلوة على الصحيح
فالجزء المتصل بما بعدها هو السبب والجواب ان الاتصال الحقيقي لا يتصور لان
الشروع لا يكون الجزء الذي قبله لان الزمان عرض سيال وظاهر عبارة الشرح ان
التكبيرة ركن وتمام الشروع بتمامها وابتداء الشروع من الهمزة والسبب هو الجزء
الذي هو قبلها متصلا بما بعدها حكما لان الاتصال بالشروع موقوف على تمامه
فتامله قوله والا فلا سببية حتى ينتقل واياما كان فلا انتقال قوله وبهذا يندفع ما قيل
لو توقف السببية على الاداء الخ يشير بهذا الى ما قاله الفاضل التفتازاني انه لو كان
السبب الجزء الذي يتصل به الاداء فما لم يتصل به الاداء لا يكون سببا فيكون سببية
الاول مفتقرة الى الاداء والاداء مفتقر الى السببية فيلزم الدور ووجه اندفاعه
بما قرره الشارح من ان الجزء الاول سبب سواء اتصل به الاداء او لا لكن التقرر انما
يحصل بالاتصال وبهذا يبطل لزوم الدور اذ هو مبني على ان السببية مفتقرة الى الاداء
والاداء مفتقر الى السببية وكذا يندفع بما قرره الشارح ما يقال لو توقف السببية
على الاداء يلزم ان لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببه وفساده ظاهر
قوله ولقائل ان يقول الخ الجواب ان هذه امور شرعية والامور الشرعية لها احكام
الجواهر العينية حتى وصفت باوصافها من الصحة والفساد والنقض والابرام والانعقاد
والانفساخ الى غير ذلك مما هو من اوصاف الاجسام واجيب ايضا بان المراد بانتقال
السببية ان الاداء اذا اتصل بالجزء الاول يكون هو السبب والا فالسبب هو الثاني
والثالث الخ لا ان السببية الموجودة في الاول بعينها ينتقل واجاب شيخنا

الوجوب صح

ويتنقل بانتقال

وهو ممنوع بل تقررها مفتقر الى الاداء

بان المحكوم

بان المحكوم عليه بالانتقال انما هو تقرر السببية لا نفس السببية اذ هي ثابتة لكل
جزء بمعنى ان اصل السببية اذا ثبت للجزء الاول ولم يتقرر عنده لعدم اتصال
الاداء به واخلفه جزء آخر من الوقت شاركه في ذلك فان اتصل به شروع تقرر
عنده والا فالحكم كذلك فيما بعده ثم فثم الى آخر الوقت وهو معنى جواب الشارح
ثم لا يخفى ان ما يفيده اسلوب المتن من ثبوت اصل السببية لما يتقدم على الشروع
من اجزاء الوقت وانتقال التقرر الى ما يليه عند عدم اتصاله بالشروع لا يستفاد
من قول الشارح قوله لو قال المعو ان صلى المصلي في جزء من اجزاء الوقت الخ فان
شرطيته لم تفد غير تردد ثبوت السببية بين الجزء والكل على تقدير الاداء وعدمه
وانها اذا ثبتت لاحدهما سلبت عن الآخر وليس الامر كذلك بل هو مما تممته فهو
ايجاز مخل ودواء معل لا يداني حسن مساواة المتن ولا متانة تادية المعنى قوله
في المتن او الى الناقص اي او ينتقل الى الناقص انما لم يقل الى الجزء الاخير كما ذكره غيره
لاعتبار الحال عنده تنبيها على ان نقصان السبب لا يؤثر في عدم الجواز بل يؤثر
في النقصان وهو لا ينافي الجواز ومن ثمه غير عبارة فخر الاسلام من الفاسد الى
الناقص لان الفاسد لا يصلح ان يكون سببا لامر مشروع وان كان مراده بالفاسد
هو الناقص واعلم ان المراد بالجزء الناقص الجنس الصادق على فرد من اول التغير الى
آخر الوقت والشارح حمله على الاخير كما هو ظ وهو غير مناسب ولا يقال الجزء الذي
يلي ابتداء الشروع يغني عنه لئلا تفوت هذه النكتة اللطيفة قوله فان اتصل الاداء
بالجزء الاخير تقرر السببية اعلم انه اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا فرض الوقت
يطالب بالاداء اجماعا حتى لو اخر عنه يأثم لكن السببية لا ينتقل من ذلك الجزء الى ما بعده
من اجزاء الوقت وعندنا ينتقل الى آخر جزء من اجزاء الوقت لكونه صالحا للانتقال
ويتعين فيه ضرورة انه لم يبق بعده ما يحتمل نقل السببية اليه فيعتبر حال المكلف في
الاسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر والاقامة والطهر والحيض عند ذلك الجزء
حتى لو اسلم الكافر او بلغ الصبي او افاق المجنون او طهرت الحايض عند هذا الجزء وجبت
الصلوة عليه واذا ارتد او جن او حاضت في هذا الجزء لا يجب عليه وكذا اذا كان مقيما
في ذلك الجزء يجب عليه صلوة الاقامة وان كان مسافرا في سائر الاجزاء و سافر فيه

وهو لا ينافي الجواز ومن ثم غير عبارة

عنده فرضه

يجب عليه صلوة السفر وان كان مقيما في الاجزاء المتقدمة خلافا لزفر في جميع هذه
المسائل فانه عنده يعتبر حاله عند الجزء الاول من الوقت المضيق ويعتبر ايضا صفة
ذلك في الصحة والفساد فان كان ذلك الجزء صحيحا بان لم يوصف بالكراهة والنسبة
الى الشيطان كما في الفجر وجب الفرض به كاملا حتى لو طلعت الشمس في اثناء صلوة
الفجر بطل عندنا خلافا للشافعي لان الجزء الذي تقررت عليه السببية وهو الجزء
الذي قبيل الطلوع سبب صحيح فيثبت به الواجب كاملا في الذمة لان كمال السبب
يستلزم كمال المسبب وما بعد الطلوع وقت ناقص فلا يتادى فيه الكامل لان ما وجب
كاملا لا يتادى ناقصا وان كان ذلك الجزء ناقصا بان يكون مكروها كالعصر يستانف
في وقت الاحمرار وجب ناقصا لان نقصان السبب يؤثر في نقصان المسبب فيتادى بصفة
النقصان فلم يفسد العصر بغروب الشمس خلافا له لان ما بعد الغروب كامل فيتادى الواجب
بالاداء فيه لانه اكمل مما وجب فيه فكان اولى بالجواز فان قلت ما قررتموه من الفرق
بين العصر والفجر مردود بما اتفق عليه من حديث ابي هريرة رض من قوله صلى الله عليه وسلم
من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من
العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر قلت قد قيل بان ذلك قد كان قبل ورود النهي
في قول عقبة بن عامر ثلثة اوقات نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نصلي فيها
وان نقبر فيها موتانا عند طلوع الشمس حتى ترتفع وعند زوالها حتى تزول وحين تضيف
للغروب اخرجه مسلم والاربعة فيكون منسوخا به ولكنه مجرد دعوى لا يجدي نفعا
من غير اثبات التاريخ والحق انه لما تعارض فيه الحاظر والمبيح فقدمنا الحاظر على
المبيح وبقينا الامر في ذلك على انتقال السببية كما قررناه ولقائل ان يقول يلزم على قول
انتقال
علمائنا احد الامرين اما عدم توجه الخطاب حالة تضييق الوقت او توجهه مع انتفاء
السبب لانه بعد القول بانتقال السببية الى الجزء الاخير اما ان يكون الاداء مستحقا عليه
في الجزء السابق اولا فعلى الاول يلزم الثاني وعلى الثاني يلزم الاول وكلاهما محذور
اجماعا فما يؤدي اليه يكون كذلك ويمكن ان يجاب عنه بالتزام الشق الاول ولا يلزم
المحذور لاستغناء البقاء عن السبب واعلم ان الشارح انما قيد تعين سببية الجزء
الاخير بالشروع في الاداء مع انه متعين لها اتصل به الاداء او لا حتى تعتبر سببيته

في حق الشخص

في حق الشخص عنده بحسب احواله وان لم يشرع فيه وذلك لانا انما شرطنا الشروع
في الاجزاء المتقدمة لتعيين السببية ليمتنع انتقالها عما اتصل به الاداء الى الاجزاء
الباقية لتوجه عليها باحتمال المقصود به فان انتقلت السببية الى الجزء الاخير
وليس بعده ما يحتمل انتقال السببية اليه لم يحتج الى اشتراط الشروع لتعيينه لكن
لما كان الظاهر من حال المسلم ان لا يترك الصلوة ولا يؤخرها عن وقتها فيشرع في
هذا الجزء ان لم يكن اداها قبل فلهذا قيده بالاتصال وفيه شيء يأتي قريبا قوله في المتن
او الى الجملة فان قلت اذا تعين الجزء الاخير للسببية مطلقا فلا يستقيم بعد ذلك
اضافة الوجوب الى كل الوقت وجعله سببا على تقدير عدم الشروع لان تعين الاخير
للسببية مانع من اضافة الوجوب الى غيره لاستلزامها عدم تعينه قلت نقرر هذا
التعيين باحد الشيئين اما بالشروع في الاداء او باختلاف حال الشخص في آخر الوقت
فان لم يوجد واحد منهما ومضى الوقت سقط هذا التعيين لفوات غرضه ويضاف الوجوب
الى الكل وذهب ابو اليسر الى ان الجزء الاخير متعين للسببية من غير ان يضاف الوجوب
الى الكل لكن يلزم عدم جواز القضاء للعصر الفائت في الاوقات المكروهة وكان ينبغي
ان يجوز على قوله ويمكن ان يجاب عنه بان النقصان في الفعل لا في الوقت فكان الجزء
الاخير موجبا بصفة الكمال الا انه يتادى ناقصا في الوقت ضرورة محافظة الوقت
الذي هو شرط الاداء قوله يعني كل الوقت يكون سببا للقضاء ان في حق الاداء السبب
هو الجزء الملاصق على ما مر كذا قالوا وفيه نظر فان الكلام في سببية نفس الوجوب
اذ القضاء يجب بالامر الذي وجب به الاداء المسبب عن نفس الوجوب في الوقت وليس
للقضاء سبب غير سبب الاداء حتى قالوا ان مثل النائم يتحقق في حقه وجوب الاداء
بعد شغل الذمة كما نقلناه عن شرح المبسوط لا يقال القضاء له وقت بالحديث لانا
نقول ذلك في حق عدم الاثم لا في شغل الذمة على ان كل الوقت لو كان هو السبب الشاغل
للذمة يلزم تأخير نفس الوجوب عن وجوب الاداء وهو باطل والتحقيق ان الاصل
ان يجعل كل الوقت سببا الا انه عدل عنه الى البعض للضرورة ليتحقق الاداء في الوقت
فكان اعتبار الجزء الاول للسببية والانتقال الى الجزء الذي بعده وتعين الاخير
على تقدير وجوب الاداء في الوقت فاما على تقدير عدم الاداء فكل الوقت سبب ابتداء

من غير ان يثبت انتقال او تعيين للاخير والحاصل ان الانتقال من الكل الى الجزء الاول
ثم الى ما بعده ثم تعيّن الجزء الاخير في حق المؤدّي في الوقت اما في حق غير المؤدّي فالكل
سبب والذمّة مشغولة باول جزء من الوقت بطريق الاستثناء فتنبّه لذلك قوله
للضرورة وهي وقوع الاداء في الوقت اذ لو كان كل الوقت سببًا لزم تقدم المسبّب على السبب
او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل كما مرّ واذا زالت تلك الضرورة بفوت الاداء وجب
العمل بالاصل وهو جعل كل الوقت سببًا لا يقال يلزم التخطّي من القليل الى الكثير لانه بدليل كما
عرفت ولقائل ان يقول قولهم بتعيّن السببية في الجزء الاخير وتقرّر عليه مع قولكم
عند الفوات ينتقل السببية الى كل الوقت مما يتدافعان ولا انفصال عن هذا الاشكال
الا بان يأوّل كلامهم بان يقال يجوز ان يكون مرادهم بذلك انه لا ينتقل السببية عن
الجزء الاخير الى الجزء الذي بعده من اجزاء الوقت لا ان لا ينتقل عنه اصلًا فان قلت
ح لا يستقيم قولهم في تعليل التعيّن والتقرّر على الجزء الاخير اذ لا يبقى بعده ما
يحتمل نقلها اليه قلت انما لا يستقيم ذلك ان لو لم يكن معناه ما يحتمل نقلها مع رعاية
الظرفية وهو ممنوع فان قلت القول بالانتقال لضرورة رعاية الظرفية وفات بالنسبة
الى الجزء الاخير مع انكم قلتم قلت مرادهم بالجزء الاخير الجزء الذي لا يسع بعده الا
بالانتقال
قدر تكبيرة لا الجزء الذي لا جزء بعده اصلًا قوله فوجب القضاء بصفة الكمال فان قيل
اذا اضيف الوجوب الى الكل وبعضه ناقص في العصر يكون الواجب ناقصًا فيجوز
قضاؤه في الوقت الناقص اجيب بان السبب هنا كامل من وجه ناقص من وجه فيكون
الواجب كذلك فلا يتأدّى ناقصًا من كل وجه وفيه شيء لان هذا يقتضي ان لو قضى
العصر في اليوم الثاني فوقع بعضه في الوقت الناقص كان جائزًا وليس كذلك
والحق ما قاله شمس الائمة الصلوة بمضي الوقت تصير دينًا في الذمّة فتثبت بصفة الكمال
لان النقصان لم يكن لمعنى في الوقت لانه وقت كسائر الاوقات بل لمعنى في غيره
وهو الفعل لان الصلوة فيه تشبه عبادة الكفرة فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه
نقصان فيجب كاملًا في الذمّة قوله قبل الفوات كان الجزء الاخير سببًا للاداء الخ
هذا السؤال انما يرد على قولهم بان الجزء الاخير متعيّن للسببية مطلقًا اما على ما ذكره
الشارح من شرط الاتصال فلا على ان الذمّة تشغل بالجزء الاول لعين الوقت في حق الاهل

مستندة

مستندة الى تمام الوقت ان لم يؤدّ فلا معنى لسببية الوقت في حق القضاء كما قرّرناه
قوله معنى قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء الخ فان الوقت ليس له دخل في سببية
الاداء والقضاء بل سبب لنفس الوجوب وعلى تقدير كون الوقت له دخل بواسطة
وجوب الاداء لكونه مفضيًا اليه لا يرد السؤال لان الوقت سبب قبل الفوات بالاستثناء
فلم يكن الجزء الاخير وحده سببًا فتأمّل قوله قلنا باب النفل واسع الخ الا ترى
انه يجوز اداء النفل قاعدًا مع القدرة على القيام وراكبًا موميًا مع القدرة على
النزول ولا يجوز ذلك في الواجب قوله وفيه نظر الخ والجواب ان لزومه بعد الشروع
ضرورة صون المؤدّى عن البطلان كما يجيء تحقيقه فيتقدّر بقدر الضرورة فلا يظهر
ذلك في ثبوت اللزوم على سبيل الكمال حالة الاداء وحالة القضاء لان ذلك يصير
الى ما وراء الضرورة وذلك لا يجوز ولازم عدم ظهور احكام النفل كيف وهو نفل
في مجموعه ويتفرّع في الشفع الثاني ان كان رباعيًا واما عدم جواز قضائه قاعدًا
فلانه التزمه بشروعه قائمًا وفيه نظر لان هذا انما يمشي على قولهما لان الشروع
بمنزلة النذر عندهما ولو نذر ان يصلي قائمًا يلزمه قائمًا فكذا اذا شرع قائمًا لا يجوز
ان يتم قاعدًا فيلزمه القضاء بهذه الصفة اذا افسد لان القضاء يحكي الاداء في
جميع اوصافه اما عند ابي حنيفة فينبغي ان يجوز قاعدًا لان عنده اذا شرع قائمًا
يجوز ان يتم قاعدًا لان ترك القيام لا يبطل ابتداء فبقاء اولى واذا كان القيام
لا يلزم في الاداء ففي القضاء كذلك لئلا يزيد القضاء على الاداء وهذا بخلاف
النذر فانه التزم بالقيام صريحًا فلزمه كذلك حتى لو نذر ان يصلي مطلقًا لا يلزمه
القيام على الصحيح لان القيام زيادة صفة في النفل فلا يلزم الا بالشرط وان
الشروع قائمًا ليس ملزمًا لذاته بل لصون المؤدّى عن البطلان وهو في بقائه عبادة
لا يحتاج الى القيام ولا يقال لما افسده صار واجبًا في الذمّة فيجب بصفة القيام
لانا نقول وجوبه انما يثبت بالشروع فان النفل ينقلب فرضًا بعد الشروع مع
جواز ترك القيام قوله قلنا نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته الخ حاصله ان الفرض
لما صار دينًا في الذمة تثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته
بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهة بعبادة الكفرة فاذا مضى خاليًا زالت محليته

للقضاء
النقصان

ويقيت سببيته فكان الوجوب ثابتاً بسبب كامل كذا ذكره شمس الائمة واجيب ايضاً
بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب الاداء كاملاً ترجيحاً للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد
وفيه تامل قوله فان قلت اذا اسلم الكافر الخ هذا السؤال مع جوابه مستغنى عنه
بما ذكره شمس الائمة بقوله نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته الخ قوله قلت المراد من قولنا
ماوجب ناقصاً الخ جواب تسليم وكان الاحسن ان يمنع ثم يسلم بان يقول لانم عدم
جواز القضاء في الوقت الناقص فان جواب المسئلة غير مروي عن السلف فيحتمل ان يكون
جايزاً كما اختاره البزدوي سلمنا ذلك كما اختاره شمس الائمة الكردري لكن المراد
من قولنا ما وجب ناقصاً يتأدى ناقصاً الواجب الذي لم يصر ديناً في الذمة
اما اذا صار ديناً في الذمة فلا لما بيناه قريباً قوله ولقائل ان يقول الخ واورد على الجواب
الذي قبله والمراد بالسبب وقت الاحمرار واجيب بانه لا نقص في ذات ما ثبت في الذمة
بحال وانما النقص باعتبار ما جاوزه الزمان من المحذور وقد فارقه لفوات الاداء
فعاد الى الكمال وانت ما ابتنيه بصفة الكمال وقارنه وقت القضاء فامتنع ايقاعه
فيه لامتناع ايقاع وقتي الوقت الكامل في الوقت الناقص ويجاب ايضاً بما اجاب
الشارح قريباً من ان النقصان في الوقت ليس باعتبار ذاته لانه وقت كساير
الاوقات بل باعتبار كون العبادة فيه تشبيهاً بعبادة الكفرة فاذا مضى الوقت
من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان فكان الوجوب ثابتاً بسبب كامل قوله وايضاً الخ وكذا
الصبي اذا بلغ والحايض اذا طهرت الجواب ان ما اسلم فيه من اجزاء الوقت وما بعده
وهو كل الوقت في حقه اذ كلية شيء بحسبه فافهم قوله ومن حكمه عقب هذا النوع من الوقت
باحكام اربعة الاول ان النية شرط الثاني ان تعيينها كذلك الثالث ان التعيين
لا يسقط بضيق الوقت الرابع انه لا يتعين بتعيينه نصاً او قصداً وانما يتعين ضرورة
تعين الاداء كذا قاله بعض الشارحين قوله اي تعين فرض الوقت قيل هذا هو الاصح
لان فرض الظهر قد يكون قضاء فلا يتعين الاداء الا بفرض الوقت وقيل ظهر اليوم
هو الاولى لانه يجزئه وان خرج الوقت بخلاف فرض الوقت ولو قال اصلي الظهر لا غير
فالاصح ان يجزئه كذا في فتاوى العناية وكان نقول لانم عدم جواز فرض الوقت
خارج الوقت لان الفائتة لها وقت بالحديث ويجاب عنه بان المراد بالوقت هنا

وقت الاداء والمراد بالوقت في الحديث عدم الاثم لاجماعهم ان ما يأتي به المصلي بعد الوقت
قضاء قوله واجاب بانه الخ جعل الشارع في حق قول المصنف ولا يسقط بضيق الوقت جواباً
عن سؤال مقدر تبعاً لبعض الشارحين وفيه نظر اذ بالتضييق ان تعين الواجب تعين
رمضان فالسقوط واجب بالضرورة كما في رمضان وان لم يتعين تعينه فالسؤال
ساقط ولو علل بان وصف الصلوة عبادة كاصلها فيشترط له النية كالاصل لكان
اولى كذا قيل وفيه بحث لانه يلزم على هذا اشتراط تعيين النية في الصوم وليس
كذلك والحق انه حكم آخر معلول بعلة اخرى ليس جواباً عن سؤال مقدر وقد عرفت
في القدرة الميسرة ان الواجب متى وجب بصفة لم يبق بدونها وههنا سبب الكنو سعد
ما شرع الا بسبب التعيين فلا يبقى بدونه قوله لان الحكم قد لا يزول بزوال السبب الخ
فيه نظر لما علمت ان الاصل في الحكم ان يزول بزوال علته واورد بقاء الملك بعد البيع
والهبة واجيب بمنع الزوال فانها احكام شرعية جعلت كالجواهر فتبقى واورد بقاء
الرمل مع عدم السبب واجيب بان النبي عليه الصلوة والسلام فعله بعد زوال سبب
المشروعية تذكيراً لنعمة الامن بعد الخوف ليشكر عليها فهذه علة اخرى والحكم قد يثبت
بعلل متبادلة وانتفاء شخص العلة لا يؤثر في انتفاء نوع الحكم ولئن بقاء الحكم هنا مع
عدم العلة فهو غير معقول لا يقاس عليه فافهم قوله ويمكن ان يقال الخ هذا الجواب هو الحق
في هذا المقام كما قررناه فلا يصح ان يورد بصيغة الامكان المشعرة بالضعف ولك
ان تقول فرض الوقت هو الواجب الاصلي لاختصاص الوقت به وغيره من المتعدد انما هو
من المحتملات والمحتاج الى التعيين انما هو المحتمل كالمجاز من الحقيقة واجيب بان ما ذكرناه
بدل على اشتراط النية لوصف العبادة ووصف العبادة عبادة كاصلها فيشترط له
النية كالاصل لان العبادة لابد لها من النية كذا قيل وفيه تامل قوله وكذلك بان عند التضييق
ولا اعتداد بالوقتية فرض الوقت بعد تقرر الحكم قوله اي لا يتعين بعض اجزاء الوقت
بتعيين العبد لان الشارع خير العبد فيه فلم يقبل التعيين بتعيينه فان تعيين الشرط
والسبب نوع تصرف في المشروع لانه تقييد المطلق وهو نسخ وليس للعبد ذلك ثم
ان اراد الشارع بعض اجزاء الوقت الخ ان بعضاً آخر متعين للسببية من غير شروع
تعين به الجزء الاخير فهو بناء في ما ذكره سابقاً من اشتراط اتصال الاداء في تقرر

سلمتم صح

المشروطة

السببية

على الجزء الاخير وان اراد البعض المطلق الذي جعل سببا من الوقت لا يتعين الا بالاداء
ولو كان جزءا اخيرا كما هو ظاهر عبارة المصنف فينافي قولهم ان الجزء الاخير متعين
للسببية شرع او لم يشرع فتامل قوله فليس للعبد ذلك الخ حاصله ان تعيين الاسباب
والشروط من وضع الشارع وليس للعبد ذلك لان دعوى ذلك اشتراك وانما له
الارتفاق بما هو حقه وهو ايقاع الفعل في اي جزء شاء من اجزاء الوقت فاذا اوقعه
فيه تعين ذلك الجزء له حكما بفعله لا قصدا كما في خصال الكفارة فان الواجب احد الامور
الثلثة من الاعتاق والكسوة والاطعام لا بتعيين شيء منها بتعيين المكلف قصدا
ولا نصا بل يختار ايها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه كذا قيل قوله
حتى يزداد بزيادته وينقص بنقصانه اي كما في ايام الشتاء فان الواجب ينتقص
بنقصان النهار وفي ايام الصيف بالعكس وهذا علامة المعيارية اذ المعيار ما يقاس به
غيره ويستوي به وهذا الوقت بهذه المثابة قوله لان الاصل في الاضافة الخ اعلم ان
الاصل ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف وظرفا له لان المضاف حادث بالمضاف اليه
فاذا قيل كسب فلان علم ان فلانا سبب للكسب وانه احدث بفعله وانما يضاف
الحكم الى الشرط مجازا بعلاقة المجاورة لان الحكم يوجد عنده كما يوجد عند العلة كصدقة
الفطر وحجة الاسلام فان الفطر والاسلام شرطان للوجوب والسبب للفطر رأس
يمونه ويلي عليه وفي الحج السبب هو البيت فان قلت اليس لكل من السبب والشرط و
الظرف اتصال بالحكم فما بالكم جعلتم الاصل في الاضافة الحكم الى السبب دونهما قلت
لان اتصال الحكم اشد من اتصاله بهما لان تعلقه به تعلق ثبوت ووجود وتعلقه بهما
تعلق مجاورة وما بالوجود اولى بجعل الاضافة فيه حقيقة مما هو بالمجاورة لان مبنى
الاضافة على الاختصاص وهو باتصال السبب اتم وما كان اتم يكون بالحقيقة اولى
والحاصل ان الاضافة انما يكون علامة السببية اذا لم يكن غير المضاف اليه اولى بها
اما اذا كان فلا كصدقة الفطر فانه عليه الصلوة والسلام قال ادوا عمن تمونون فدل
على ان الرأس هي السبب اذ المؤنة انما تجب على الرأس لا على الوقت فعلمنا ان الرأس
هي السبب والوقت شرط وبهذا يندفع ما ذهب اليه الشافعي من ان السبب هو الوقت
للاضافة اليه ولوجود التكرار فيه دون الرأس ويندفع هذا بان الرأس وان كانت متحدة

حقيقة

حقيقة لكن جعلت متعددة تقديرا بتجدد المؤنة التي جعلت لاجلها سببا قوله قد لا يكون
سببا كما في المنذور والمعين فان السبب هناك النذر هو المنذور ولذا قلنا لو نذر بصوم
شهر بعينه كرجب فصام عنه جمادي اجزأه عن المنذور ولانه تعجيل بعد وجود السبب
قوله ولذا خصهما اي السبب والمعيار بالذكر ولا يلزم ذكر الشرط في النوع المتقدم
لانا لم ندع الوجوب في الترك قوله فسرناه لئلا يرد عليه اذا اسلم الكافر الخ اقول
لا حاجة الى هذا التفسير لان المراد بالجزء الجزء الاول من كل يوم كما يأتي ومع لا يرد
الكافر اذا اسلم في بعض النهار ولانه لو لم يكن اهلا للوجوب في الجزء الاول ولا يمكن
القول هنا بانتقال السببية لئلا يلزم الغاء المعيارية على انه يلزم على تفسير الشارح
عدم صوم ذلك اليوم الاول لوجوب تقدم السبب على المسبب قوله لان ما هو مضاف
اليه اي وهو الشهر قوله وما هو سبب اي وهو الجزء قوله والاضافة الى الجزء غير مسموع
اذ لم يسمع صوم يوم رمضان حتى يثبت السببية قوله قلت السبب [illegible] كما اختاره
السرخسي وذهب الجمهور الى ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم
عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عنه طريان النافي كالصلوة في اوقاتها فتعين
كل سبب ولان الليل ينافي الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب شمس الائمة السرخسي
الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر
اسم المجموع غير ان السببية نقلت عن المجموع الى الجزء الاول منه رعاية للمعيارية
كما قلنا بمثله في الصلوة ورعاية للظرفية ولئلا يلزم تقديم الشيء على سببه ولهذا
يجب صومه على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الصباح وافاق
بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء وكذا يجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى
مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية
الليل لا يقتضي جواز الاداء فيه كمن اسلم في آخر الوقت وكذا قوله عليه الصلوة و
السلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد منه حقيقة الرؤية اجماعا
بل ما يثبت بها وهو شهود الشهر ولا وجه للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل
يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها سببية
شهود الشهر هذا ولا يخفى على متأمل ان ما ذهب اليه شمس الائمة لا يدفع السؤال

مطلقا

كذا قيل وفيه شيء لاقتضائه ان يكون المؤدى نفسه هو الواجب وليس كذلك بل الواجب احد الامور في ضمن اداء احدها صح

على تفسير المعيارية على انه يلزم صح

الذي ذكره الشارح وكذا ما ذهب اليه الجمهور من باب اولى فتأمل قوله المتعين في
المكان الخ وقوله كما اذا كان في الدار زيد وقلت يا انسان تعين هو لعدم مزاحمة
غيره اياها فكذا هنا لما لم يشرع في الوقت الا صوم الفرض ونويت مطلق الصوم
تعين هو بلا ايجاد وطلب الحصول لعدم مزاحمة غيره اياها ولقائل ان يقول ان
اراد بقوله يا انسان زيدا امتثالا فهو صحيح ولكنه ليس نظير ما نحن فيه الآن يراد مطلق
الصوم الذي هو متعلق لنية صوم رمضان مع ليس هو محل النزاع لانه قصد صوم
رمضان بذلك وان لم يرده بعينه به بل ان اراد فردا يطلق عليه ذلك الاسم لم يخطر
بخاطره سوى ذلك كما هو حقيقة ارادة المطلق مثل قول الاعمى يا رجلا خذ بيدي
فليس هو ارادة ذلك المتعين فانه لم يقصده بل ما يطلق عليه الاعم سواء كان ذلك
او غيره فلزوم ثبوت ذلك بعينه يكون لا عن قصد المراد الفرض انه لا يقصده بعينه
فيكون جبرا لكن لا بد في اداء الفرض من الاختيار واختيار الاعم ليس اختيارا لما تحقق
بخصوصه قوله فيصاب بمطلق الاسم لك ان تقول عدم اشتراط نية التعيين هو معنى
الاصابة بمطلق الاسم فاحدهما يغني عن الآخر ويمكن ان يجاب بانه تصريح لما علم التزاما
قوله بان نوى النفل ذهب بعض المشايخ الى ان مسألة نية صوم النفل في رمضان
من الصحيح المقيم انما هو مصورة في صوم يوم الشك بان شرع بهذه النية ثم ظهر انه
من رمضان حتى يكون هذا الظن معفوا اما لو وجدت في غيره يخشى عليه الكفر
بانه ظن ان الامر بالامساك المعين ومثل هذا الظن يخشى عليه الكفر فافهم قوله
والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل
بل الامر بالعكس فيقتصر البطلان على الوصف ويبقى اطلاق الصوم والاطلاق
في المتعين تعيين ومع يرد الاشكال المتقدم ولك ان تقول الوصف ههنا لازم ضرورة
ان الصوم لا يوجد بدون وصف آخر ولم يوجد ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضي
بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان
تغايرا بحسب المفهوم واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر والجواب
ان اللازم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء
الاصل لجواز ان يوجد بوصف آخر كالفرض هنا ثم انها اوصاف راجعة

اي يتادى الواجب الصحيح المقيم بنية مطلق الصوم من غير تعرض لجهة الفرض تحقيق

الاصابة الادراك اي يدرك صوم رمضان بمطلق اسم الصوم بان تقول نويت ان اصوم غدا من غير تعيين الفرض والنفل وغيرهما كرماني

الى اعتبار الشارع فلذا ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف النفلية عن
الصوم لا بمعنى انه ينتفي الشيء الذي هو نفل ليكون ذلك نفلا للصوم وقد يجاب
عن اصل استدلاله بانا لا نسلم ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام
من الله تعالى فان الفرض اسم لما الزمنا الله تعالى بدليل قطعي بخلاف اصل العبادة
فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية فاذا وجد الامساك
المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل
بالزام من الله تعالى فنية النفل او واجب آخر لا يسقط الفرضية الثابتة في
نفس الامر لا اثر لظنه ان يكون اللازم ليس بلازم قوله الا في المسافر ينوي
واجبا آخر الخ قال بعض الشراح هو استثناء من قوله ومع الخطاء في الوصف
لا من قوله فيصاب بمطلق الاسم على الاصح وقال بعضهم هو استثناء من قوله
فيصاب بمطلق الاسم لكن لا على الاصح انتهى اقول قوله لكن لا على الاصح هو تخريج بعض
المشايخ على رواية الحسن وهو ان رمضان في حق المسافر لا يصاب بمطلق الاسم
والاصح انه يصاب به كما سيأتي وفي بعض الحواشي قوله ينوي واجبا آخر حال عن
المسافر فكيف يمكن مع هذه الحالة صرف الاستثناء الى قوله فيصاب بمطلق الاسم
فتأمل قوله صار رمضان في حق ادائه بمنزلة شعبان واذا كان في حق ادائه بمنزلة
شعبان فيقبل ساير انواع العبادات فيرد النفل على رواية ابي حنيفة وهي الصحيحة
من انه يقع عن فرض الوقت اذا نواه وكان ينبغي ان يقع عن النفل لان الوقت في حقه
بمنزلة شعبان فتأمل قوله فاذا نوى نفلا او واجبا آخر في شعبان يصح فكذا في رمضان
هذا التشبيه في حق النفل على رواية الحسن وهي غير الصحيحة كما سيأتي قوله وهو مختار
فخر الاسلام وشمس الائمة وتابعهما المصنف وفي المنتخب وهو الصحيح وفي المجمع انه الاصح
وروى الحسن عن ابي حنيفة ان المريض اذا نوى النفل او واجبا آخر يقع عما نوى فيكون
كالمسافر وهو اختيار شيخ الاسلام خواهرزاده وصاحب الهداية وقاضيخان
وظهير الدين الولوالجي وظهير الدين البخاري وابي الفضل الكرماني وفي الايضاح
وكان بعض مشايخنا يفصل بين المسافر والمريض وانه ليس بصحيح والصحيح انهما
متساويان بل قيل انه ظاهر الرواية قال الشيخ عبد العزيز وكشف هذا ان الرخصة

لا تعلق بنفس المرض بالاجماع لانه متنوع الى ما يضر به الصوم كالحميات و
وجع الراس والعين وغيرها والى ما لا يضر به كالامراض الرطوبية وفساد
الهضم وغير ذلك والترخص انما يثبت للحاجة الى دفع المشقة فيتعلق في النوع
الاول بخوف ازدياد المرض ولم يشترط فيه الازدياد العجز الحقيقي دفعا للحرج
وفي الثاني بحقيقته فاذا صام هذا المريض عن واجب آخر او النفل ولم يهلك ظهر
انه لم يكن عاجزا فلم يثبت له الترخص فيقع عن فرض الوقت فاذا صام ذلك المريض
كذلك يقع عما نوى لتعلقها بعجز مقدر وهو ازدياد المرض كالمسافر فيستقيم جواب
الفريقين والى هذا اشار شمس الائمة حيث قال وذكر ابو الحسن الكرخي ان الجواب
في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة وهذا سهو او مأول ومراده مريض يطيق
الصوم ويخاف منه ازدياد المرض قوله في المتن وفي النفل عنه روايتان انما اخر
هذا وقدم ذكر المريض وكان الاولى ايلاؤه بالمسافر لانه لو فعل ذلك لتوهم ان
المريض ليس في صوم نفله روايتان عن الامام مع ان فيه روايتان وروى الحسن
عن ابي حنيفة انه لا يصح لان انتفاء مشروعية الصيامات ليس من حكم الوجوب لانه
موجود في الواجب الموسع بل هو من حكم تعيين هذا الزمان لاداء الفرض ولا تعين
في حق المسافر لكونه مخيرا بين الاداء في الوقت والتاخير فصار هذا الوقت في حقه
بمنزلة شعبان فيصح فيه من الصيام ما يصح ومنه النفل ولقائل ان يقول ينبغي ان
لا يجوز على هذه الرواية رمضان من المسافر الا بنية من الليل كما قال زفر لعدم التعيين
عليه لكن المذهب انه لا فرق بين المسافر والمقيم في عدم اشتراط تبييتها كما هو المقرر
في الفروع قوله فالاصح انه يقع الخ احترز بالاصح عما قيل انه يقع على الفرض على مقتضى
رواية ابن سماعة وعن النفل على مقتضى رواية الحسن قوله لانه لما لم يعرض عن فرض الوقت
بصريح نية النفل انصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت اذ الوقت انما يصير بمنزلة
شعبان على رواية الحسن اذا تحقق الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل او
واجب آخر قوله كقضاء رمضان فيه نظر فانهم جعلوا قضاء رمضان من الواجب المطلق
فكيف يجعله قسما من الواجب المقيد فتدبر ويمكن ان يجاب انه لتقدره بالايام
دون الليالي صار من المقيد بخلاف الزكوة فانها غير مقدرة بوقت من ليل او نهار

فكانت

فكانت مطلقة فعلى هذا كونه موقتا عبارة عن اختصاصه بالنهار والمقسم اعم من ذلك
وجه قول الجمهور ان تعريف المطلق وهو ما يتعلق بوقت محدود تعلقا لا يكون للاتيان
به في غير ذلك الوقت اداء بل قضاء ينطبق عليه لانه لا يفوت الا بالموت فتنبه لذلك
قوله واما كون الوقت معيارا فظاهر اي لكونه مقدرا به اذ لا يتصور قضاء يومين
في يوم واحد قوله فلان السبب في القضاء ما هو سبب في الاداء وهو شهود الشهر
فيه شيء لان المراد بقولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء هو الامر الذي يتعلق به
وجوب الاداء لا سبب نفس الوجوب ويمكن ان يجاب بان وجوب الاداء لما كان
مقارنا لنفس الوجوب في الصوم وشبههما الشيء واحد احدهما بعبارته والآخر
باشارته كما بيناه صح ان يقال سبب القضاء شهود الشهر وان كان هو سبب نفس
الوجوب لان سبب وجوب الاداء انما هو الامر بقوله فليصمه فتنبه لذلك قوله
قلنا النذر المعين من القسم الثالث الخ حاصله ان جعله من القسم الثاني انسب لوجهين
كونه معيارا وشرطا بخلاف القسم الثالث فانه مشابه له بوجه واحد وهو كونه معيارا
والحاقه بما ناسب بوجهين اولى مما ناسب بوجه ومن ثم ذكره اهل الاصول في القسم
الثاني واقتصروا في امثلة الثالث على ما لا يكون له شبه بالقسم الثاني هذا و
لا يخفى ان جواب الشارح لا يحسم مادة السؤال بخلاف ما ذكرناه قوله بنية واجب
آخر كالكفارة او القضاء فاذا ادى الناذر صوم الوقت عن قضاء او كفارة وقع
عما نوى اذا نوى من الليل لان القضاء والكفارة من محتملات الوقت فيشترط لهما
النية من الليل اما اذا نوى من النهار فانه يقع عن صوم الوقت وهو المنذور لان
النية من النهار في حق القضاء والكفارة لغو قوله لان تعيين وقت المنذور حصل
بتعيين الناذر الخ اورد عليه ان التعيين باذن الشارع حيث جعل له ولاية
الالتزام فينبغي ان يتعدى الى حقه واجيب بانه اذن مقتصر على ان يصرف في حق
نفسه اعني العبد واورد انه لما لم يتعد الى حق صاحب الشرع بقي الوقت محتملا لصوم
القضاء والكفارة فينبغي ان يشترط التعيين ولا يتأدى بمطلق النية كالظهر
عند ضيق الوقت واجيب بان صوم القضاء والكفارة وان كان من محتملات
الوقت لكن اصل المشروع فيه النفل الذي صار واجبا بالنذر وهو واحد

فينصرف مطلق النية اليه وكذا بنية النفل بخلاف الظهر المضيق فانه يتعين الوقت للواجب بعارض التقصير بتأخير الاداء الى زمان التضييق فلا يتعين الوقت له بعد ما كان غير متعين له لان ما بالاصل لا يزول بالعارض قوله ولا يحتمل الفوات اى لا يفوت هذا النوع ما دام من عليه حيا لانه موقت بالعمر ولا يتعين عليه اداؤه الا فى آخر جزء من حياته فاذا مات ولم يؤد انتقل ذلك الى الكفارة كما فى الشيخ الفانى قوله فى المتن يشبه المعيار والظرف لا يخفى ان فى كل من التشبيهين تسامحا لان المعيار شرطه ان يستغرق اركان المؤدى جميع الوقت كالصوم والحج ليس كذلك وحقيقة الظرف ان يسع الوقت الواجب وغيره من جنسه ووقت الحج لا يسع الا الواجب ولا عبرة بكون اركانه يفضل عنها الوقت قوله فى المتن كالحج اطلاق الاشكال مجاز اذ الاشكال فى وقته لا فى نفسه فيكون من اطلاق الحال وارادة المحل ثم ان الاصوليين ذكروا لاشكاله وجهين كما بينهما الشارح وذكر فخر الاسلام وجها آخر حيث قال فى شرح التقويم وقت الحج وقت جعل ظرفا لاداء الحج ومعنى اشكاله انه اذا اخر الحج عن هذا الوقت المعلوم لا ظرفا فى هذه السنة وقع الشك فى ادائه فانه ان عاش ادى وان مات تحقق الفوت فسميناه مشكلا وهذا هو الصحيح انتهى وظاهر هذا انه مخالف للوجهين المذكورين لان الوجه الاول بالنسبة الى المعيارية والظرفية والوجه الثانى بالنسبة الى الوقت وهذا بالنسبة الى الاداء لكن فى المعنى يرجع الى الثانى لان الاداء لا ينفك عن الوقت لكن ذكر الظرفية المحققة فيه شئ كما لا يخفى قوله ويتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابى يوسف خلافا لمحمد ولا يشكل ذلك بتأخير النبى عليه الصلوة والسلام الحج الى سنة عشر من الهجرة وقد فرض فى سنة ست لان اشتغاله بالجهاد وما الله تعالى اعلم به مسوغ له ذلك على ان مدار الدليل وهو الشك فى الحياة الى قابل مفقود فى حقه عليه الصلوة والسلام لانه كان متيقنا بحياته الى ان يبين للناس امور الحج وعن ابى حنيفة روايتان اصحهما كقول ابى يوسف قال الكرخى وجماعة من مشايخنا هذا الخلاف بناء على ان الامر المطلق لا يوجب الاداء على الفور عند ابى يوسف وعند محمد على التراخى والذى عليه جمهور مشايخنا ان الامر المطلق لا يوجب الفور بلا خلاف ومسألة الحج مسئلة مبتداة قوله وقلنا

حاصله ان ابا يوسف حكم بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولذا جاز اداؤه فى العام الثانى وحكم محمد بالتوسع لظاهر الحال لا لانقطاع التضييق بالكلية ولهذا يأثم بالتأخير لو مات فى العام الثانى بالاتفاق كذا قالوا فثبت ان اشكاله لم يزل بما قالاه لان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح فى الاعتبار هو المعيارية عند ابى يوسف والظرفية عند محمد رحمهما قوله واثر الخلاف يظهر فى الاثم فعند ابى يوسف يأثم بالتأخير عن اول سنى الامكان ولو حج بعده ارتفع الاثم ووقع اداء كذا فى المحيط قال صدر الشريعة فى شرح الوقاية حيث قال ثمرة الخلاف انه اذا ادى الحج بعد العام الاول يأثم بالتأخير عند ابى يوسف خلافا لمحمد وذكر ايضا انه لو لم يؤد فى العام الاول وفات يكون آثما اتفاقا فان ادى بعد ذلك يرتفع الاثم عند محمد وعند ابى يوسف لا يرتفع اثم التأخير انتهى وفيه نظر لانه مخالف لما ذكره فى شرح المغنى للسراج الهندى وغيره من انه انما يأثم اذا لم يحج حتى مات اما اذا حج قبل ان يموت فلا اثم فان قلت فعلى هذا لا يظهر ثمرة الخلاف لانه ان لم يؤد يكون آثما اجماعا وان ادى لا يكون آثما اجماعا قلت اذا اخر عن العام الاول بلا عذر تسقط عدالته عند ابى يوسف حتى يترتب عليه احكام الفساق من رد الشهادة وغيره وعند محمد لا يأثم الا اذا غلب على ظنه الفوات بالتأخير لظهور علامات تقتضيه فانه حينئذ يصير مضيقا عنده ويتعين له اشهر الحج من ذلك العام لان العمل بالدليل العقلى واجب عند عدم غيره بخلاف ما لو مات فجأة بعد التمكن حيث لا يلحقه اثم عنده لعذره واعتباره الاستصحاب هذا اذا لم يحج بعد التمكن حتى مات اما لو حج قبل ان يموت فلا اثم اتفاقا قوله ولقائل ان يعود الى الجواب بالفرق بين وقت الصلوة ووقت الحج ان وقت الصلوة ظرف موسع محض والتوسعة افادت شرطا زائدا وهو التعيين فلا يسقط بعارض التقصير بتأخير الاداء الى زمان التضييق بخلاف وقت الحج فانه لم يتمحض كوقت الصلوة بل له شبه بالموسع وشبه بالمضيق كما عرفت فلشبهه بالمضيق جاز عن الفرض بالاطلاق ولشبهه بالموسع لم يجز عن الفرض بتعيين نية النفل لان ماله شبه بالاصلين يوفر عليه حظه منهما مع امكان التدارك فى مسئلة ضيق الوقت فى وقت لا يتوهم معه فى الغالب طرق الموت

المعنوت لكنه الخلوص عن عهدة الواجب وعدم امكانه فيه في مسئلتنا هذه
قوله بخلاف الحج فانه قابل للنفل لا يخفى ان هذا اشبه لا الراجح فان الخصم يمنع ذلك
قوله والكفار مخاطبون هذه المسئلة مذكورة في آخر اصول فخر الاسلام وغيره
في بيان الاهلية وما ذكره المصنف له مناسبة في الجملة حيث ختم مسائل الامر بمسائل
الكفار لانهما من متعلقاته قوله لانه عليه الصلاة والسلام بعث الى الناس كافة
يفهم منه خروج بعثته الى الجن والملائكة لان مفهوم رواية الكتب حجة وليس كذلك
لان بعثته عامة قوله في حكم المؤاخذة في الآخرة متعلق بالشرائع خاصة وقوله بلا خلاف
يتعلق بالكل قوله فيعاقبون على ترك اعتقاد وجوب العبادات لان موجب الامر اعتقاد
اللزوم والاداء وهم انكروا اللزوم وذلك كفر منهم لانه بمنزلة انكار التوحيد
ولهذا قال محمد في السير الكبير من انكر شيئا من الشرائع فقد ابطل كلمة لا اله الا الله
ولك ان تقول ترك الاعتقاد كفر لان الايمان هو تصديق الرسول بما جاء به
والكفر عدم ذلك لانهم اذا لم يصدقوه لم يعتقدوا ما جاء به والجواب انه لا يمتنع
ان يخاطب الشارع الكافر المتمكن من فهم الخطاب بوجوب العبادات المشروطة
صحتها بالايمان فيقول اوجبت عليك العبادة واوجبت عليك تقديم الايمان
عليها وقد وقع شرعا وهو قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين الى قوله
ويؤتون الزكوة والضمير عائد الى المذكورين اولا وهو صريح في الباب وهو انهم مؤاخذون
في الآخرة حتى يعاقبون على ترك اعتقاد وجوب العبادات في الدنيا ايضا
بقي شيء وهو انهم قالوا ان الكافر لا تتناهى مراتب عذابه فما فائدة قولهم يعاقبون
زيادة على عقوبة الكفر بعدم الاعتقاد فتأمل قوله ما سلككم في سقر اورد الآية
دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات في حق المؤاخذة على ما هو المتفق عليه ظاهرا
والتحقيق ان محل الوفاق انما هو المؤاخذة في حق الآخرة على ترك اعتقاد الوجوب
ومحل الخلاف المؤاخذة على ترك العمل وكلام الماتن يشملهما والآية تصلح متمسكا
للوفاق والخلاف قوله يعني من المسلمين المعتقدين فرضية الصلوة ورد بانه مجاز فلا
الا بدليل وظاهر الآية دليل للقائلين بانهم مخاطبون ايضا بالشرائع في حق وجوب
الاداء في احكام الدنيا لانهم اخبروا بانهم استحقوا النار بترك الصلوة واجيب

بان اهل الكتاب كانوا يصلون في الدنيا فتعين المجاز قوله لم يريد وان اداءها كان
واجبا عليهم في حال الكفر الخ يعني تفقد الشرط وهو الاسلام وتوقض بان التكليف
بالفعل حال عدم شرط الشرعي غير ممتنع والا لامتنع بالصلوة حال الحدث اجيب
بتمكن المحدث من الاداء بعد رفع الحدث دون الكافر ولهذا لا يجب القضاء عليه
بالاجماع وبان الطهارة تابعة لوجوب مشروطها والايمان يجب قبل الفروع قوله
ولا قضاؤها واجب عليهم بعد الاسلام لانه يجب ما قبله وفيه شيء فان الكافر اذا اجنب
ثم اسلم يلزمه الغسل على الصحيح فلم يجب ما قبله واجيب بان الجنابة صفة ممتدة بعد الاسلام
والامور الممتدة لبقائها حكم الابتداء واعلم ان الشارح لم يستدل لهذه المسئلة
الى المخالف لان الآية السابقة تصلح دليلا لها بطريق الحقيقة كما تصلح دليلا لمحل
الوفاق بطريق المجاز قوله بل ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات لشرط تقديم الايمان
زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد وكان حق العبارة ان يقال
بل ارادوا انهم يخاطبون باداء العبادات بشرط تقديم الايمان اذ محل الخلاف انما هو
وجوب الاداء في احكام الدنيا لا العقوبة في الآخرة فان ذلك ليس محل الخلاف فانما هو
متفق عليه فتأمله قوله فان قلت الخ هذا السؤال نشأ من قوله بشرط تقديم الايمان وحاصله
ان الايمان اصل العبادات وراس العبادات فكيف يجعل شرطا وتبعا لوجوب الفروع
اذ فيه قلب الموضوع قوله قلنا الخ واجيب ايضا بان كون الايمان اصلا في نفسه
لا ينافي كونه شرطا في صحة غيره كالصوم بالنسبة الى الاعتكاف وفيه شيء فان هذا قياس
مع الفارق لان الايمان اصل من كل وجه والصوم في الاعتكاف شرط غير محض لكونه
عبادة مستقلة بخلاف الوضوء فانه شرط محض واما ما ذكره الشارح من الجواب من ان
وجوبه ثابت بالدلائل المستقلة به فشيء آخر لان كون الايمان مأمورا به بدليل
مستقل ليس كلاما فيه وانما الكلام في ثبوته ضمنا وتبعا للامر بالعبادات وهو
لا يجوز لما عرفت واما تمثيله بمسئلة السيد فغير صحيح لانه لا يدل على ثبوت الحرية
اقتضاء وانما تثبت بقوله انت حر وح لم يبق عليه كلمته لعدم ولايته وهذا يدل على
بطلان الامر بالتزوج اربعا الا على صحته فلا يكون مما لا نحن فيه قوله والصحيح انهم
لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات وهو قول علماء ما وراء النهر من مشايخنا

واليه ذهب القاضي ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتأخرين وجواب
هذه المسئلة وان لم ينقل عن ائمتنا الا ان ما ذكره محمد في المبسوط من ان من نذر
ان يصوم شهرا ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه ذلك الصوم المنذور بمثابة النص بل هو صريح فيه
لان منافاة الكفر الاصلي لوجوب اداء العبادة فوق منافاة الردة له قوله فقوله
عليه الصلوة والسلام لمعاذ رض الحديث متفق عليه وجه الاستدلال به ان ما ذكره
عليه الصلوة والسلام من الشرايع بعد الايمان مترتب على الاجابة الى الايمان اما
عند القائلين بان التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظ واما عندنا
فلعدم الدليل على الفرضية لانه دليل على عدم الفرضية على ما يأتي ان شاء الله تعالى
في بحث مفهوم المخالفة كذا قاله بعض الشراح المحققين واعترض بان قوله اما عندنا
فلعدم الدليل ممنوع فان العمومات الواردة في فرضية الصلوة دليل عليها مع ان المعلق
بالشرط هو الامر بالاعلام لا نفس الفرضية قوله قيد بما يحمل له لا حاجة الى بيان
هذا القيد لانه تقدم اول المسئلة قوله محل الخلاف الخ ولو قيل مبنى الخلاف على كون الشرايع
داخلة في مفهوم الايمان وغير داخلة لكان له وجه والله اعلم قوله قدم الامر لانه
لطلب الوجود والنهي لطلب العدم والعدم وان كان سابقا على كل ممكن الا انه
لا حق له ايضا مع كون الوجود اشرف وقيل لان النهي مركب والامر مفرد غالبا
والمفرد مقدم طبعا فقدم وضعا وقيل لان بيان موجب النهي يتوقف على بيان
موجب الامر والموقوف عليه يجب تقديمه على الموقوف قوله وهو قول القائل لغيره
على سبيل الاستعلاء لا تفعل وليس المراد من لا تفعل خصوص هذه الصيغة بل اعم
من ان تكون صريحة او مأولة ليدخل وذروا البيع فانه بمعنى لا تبايعوا واعلم ان
ذكر الاستعلاء ليس بظاهر لان المعرف هو النهي الذي يجب امتثاله من الشارع
بقرينة قوله ضرورة حكمة الناهي ولا يجب ذلك الا اذا كان الناهي اعلى مرتبة
في نفس الامر وقيل هو طلب ترك الفعل وقيل هو طلب كف عن فعل استعلاء مدلولا
عليه بغير كف وقيل هو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه وهذه العبارات
بعضها قريب من بعض والخلاف في انه حقيقة في التحريم او الكراهة او فيهما اشتراكا
لفظيا او معنويا كما سبق في بحث الامر من المزيف والمختار هذا وقد ذهب جماعة

من المتكلمين

من المتكلمين الى ان المطلوب بالنهي ليس عدم الفعل لان عدمه مستمر من الازل فلا يكون
مقدورا للعبد ولا حاصلا بتحصيله بل المطلوب به كف النفس عن الفعل فيكون مفهوما
وجوديا فيشارك الامر في ان المط بهما الفعل الا ان المطلوب بالنهي فعل مخصوص
وهو الكف عن فعل آخر وذهب جماعة اخرى الى ان المط به عدم الفعل وهو مقدور
للعبد باعتبار استمراره اوله ان يفعل الفعل فيزول استمراره وله ان لا يفعل فيستمر
قوله وانه يقتضي القبح للمنهي عنه يعني اقتضى حرمة او كراهة اشار بلفظ الاقتضاء
الى ان صفة القبح لازمة للمنهي عنه متقدمة على وروده شرعا بمعنى انه كان قبيحا
فنهى الله تعالى عنه لا ان النهي يوجب القبح فيه كما هو رأي الاشعري على ما مر في الامر
ولقائل ان يقول هذا انما يتأتى فيما قبح لعينه وهو الافعال الحسية دون الشرعية
لان قبحها انما عرف بالشرع اذ هي في نفسها حسنة قوله ضرورة حكمة الناهي فان
الحكيم لا ينهى عن فعل الا لقبحه كما انه لا يأمر الا بالحسن لقوله تعالى ان الله يأمر بالعدل
والاحسان الخ وفيه نظر لجواز تحريم ما لا مفسدة فيه عقوبة لمخالفته وحرمانا
او تعبدا اما التحريم للحرمان فكما حرم على اليهود كل ذي ظفر وكما حرم عليهم الشحوم
من البقر والغنم عقوبة لهم لا لمفسدة فيه لما احل لنا ذلك مع انا اكرم عليه منهم
ونص على ذلك بقوله تعالى وجزيناهم ببغيهم وانا لصادقون واما تحريم التعبد فكما
في تحريم الصيد حالة الاحرام واجيب بانا لا ندعي ان في كل منهي عنه مفسدة بل
نقول ان الحكيم لا ينهى الا عن القبيح غاية ما في الباب انا لا ندرك قبح بعض في البعض
وذلك لا يوجب العدم في نفسه قوله وبيان الاختلاف في الحسن من انه شرعي او عقلي
اتينا منها اي في قبح المنهي عنه لكونه مقابل الامر وقيد الاختلاف بالحسن لان
من قال ان الامر يوجب التكرار لا يتأتى له ان يقول ان النهي يوجب التكرار
قوله اما ان يكون قبيحا لعينه عرف بما لا يكون مشروعا باصله ووصفه وحكمه حرمة
المباشرة وعدم افادة الملك قوله او لغيره وعرف بما لا يكون مشروعا باصله دون
وصفه وحكمه كراهة المباشرة وافادة الملك بالقبض قوله او المحل الوارد الخ
بيان كون القبح باعتبار وصفه توضيحه ان المعنى الموجب للقبح غير الصوم لكنه متصل به
وصفا فان الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلث نهارا مع النية وهو في نفسه

حسن لكنه قبيح بمعنى انه يوم عيد وضيافة وذا صفة للوقت الذي هو داخل في تعريف
الصوم فكان الخلل الوارد في الصوم من قبل الوقت بمنزلة الصادر من الوصف له
لعدم تصور انفكاك الوقت عنه لكونه جزءا منه ووصف الجزء وصف الكل **قوله** كما اذا
باع حالة السعي في الطواف [؟] هكذا قالوا قال في شرح الكنز وهذا مشكل فان الله
تعالى نهى عن البيع مطلقا فمن قيده ببعض الوجوه يكون تخصيصا وهو نسخ فلا يجوز بالرأي
انتهى ويمكن الجواب عنه بان النهي المطلق لمعنى في غيره والنهي اذا كان لمعنى في غيره لا يوجب
الفساد لكن يعكس على هذا قولهم العبرة لعين النص لا لمعناه على ان الكلام ليس في الفساد
بل في الكراهة منه انه هل يكره البيع حالة السعي ام لا **قوله** لانه زوال الاذى عن المحيض [؟]
هذا الاعتراض اورده الفاضل السمرقندي حيث قال وفيه بحث اذ لا نم انفكاك ترك
السعي عن البيع وقت النداء حالة الترك اذ الكلام في مثل هذا البيع لا في البيع مطلقا
ولا نم انفكاك الشغل عن الصلوة في الارض المغصوبة اذ الكلام في الصلوة المقيدة
بكونها في الارض المغصوبة لا في الصلوة مطلقا وكذا الكلام في انفكاك الاذى
عن الوطء حالة الحيض واجيب بان هذا انما يلزم ان لو لم يكن مرادهم بذلك
جواز الانفكاك في الجملة وهو ممنوع وانما قلنا ذلك لان غرضهم بيان الفرق بينه و
بين القسم الذي قبله اذ الانفكاك لا يتصور فيه اصلا بخلاف هذا القسم فان ذلك
ينفك في الجملة وكيف لم يريدوا ذلك وكل عاقل يعلم ان ترك السعي لا ينفك عن البيع
الذي ترك به السعي وان الشغل حال لا ينفك عن الصلوة في الارض المغصوبة حالة الغصب
قوله فاوجب فساد المشروع المراد بالفساد الجواز مع كراهة التحريم كذا قالوا وفيه نظر
فانه يشكل ببعض افراد القسم الثاني كالصلوة في الارض المغصوبة فانها جائزة
مع كراهة التحريم مع ان المعنى المقتضي للقبح ليس وصفا لازما ويجاب بالفرق بان
الصلوة في الارض المغصوبة يلزم بالشروع حتى لو افسدها قضاها بخلاف صوم يوم
النحر حيث لم يلزمه الاتمام ولو افسده بعد الشروع لم يجب عليه القضاء وقدم الجواب
عن الاشكال في كون الصلوة في الارض المغصوبة مشروعة باصلها ووصفها من غير
فساد ولا نقصان مع كراهة التحريم فلا نغفل **قوله** لانه بنفس الشروع صار واجبا
حتى يحنث في يمينه وفيه شيء لان كلامنا في الصوم الشرعي وهو من الفجر الى الغروب

البيع وقت النداء لا في البيع مطلقا

في الانفكاك عن الوطء حالة الحيض لا في الوطء مطلقا

دون اللغوي ولذا يثاب على امساك بعض اليوم ويمكن ان يقال بان الصوم مما
لا يتجزى ومن ثمه كان وجود المنافي في بعضه كوجوده في كله اعتبارا بخلاف الصلوة
فانها لا تطلق على ما دون الركعة **قوله** واجب عند البعض يعني من الحنفية وهو ابو يوسف
واما في ظاهر الرواية لم يلزم بالشروع ولا يجب اتمامه اذ لا يجب المنهي عنه بل وجب
قطعه اجابة لحق الشارع ولا يجب عليه القضاء لان صاحب الشرع في قطعه كمن امر
غيره باتلاف ماله فاتلفه لا يجب عليه شيء وحاصل ما ذكر في الشرح ان وجوب تقرير
ما انعقد مجتهد فيه بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فترجح جانب الترك وفيه
شيء لانا لا نم رجحان الترك على الفعل مثل الا نم التساوي اذ بالنظر الى تقرير المعصية
حرام وايضا لم يلزم القضاء نظرا الى انعقاد الشرع لزوال العارض اذ المنع من المضي
انما كان للعارض **قوله** فترجح جانب الترك تقديما للحظر على الاباحة وفيه شيء لان
العبادات تحتاط فيها فكان ينبغي ترجيح جانب الفعل **قوله** فلم يلزم القضاء اذا افسده
هذا ظاهر الرواية وعن ابي يوسف ومحمد يجب القضاء قياسا على الصلوة في الاوقات
المكروهة **قوله** وانما صح نذره يعني انما صح النذر بالصوم في الايام المنهية في الظ
لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهو في فعل
الصوم لا في ذكر اسمه وايجابه على نفسه والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية
وصحة انعقاد نذره من جهة كونه طاعة وعدم لزوم قضاء نفله بالافساد من جهة
كونه معصية **قوله** ولهذا لم يصح نذره يعني هذا رواية الحسن عن ابي حنيفة وظاهر الرواية
عنه انه يصح وتحقيق رواية الحسن ان النذر ايجاب بالقول وفي القول يمكن التمييز
بين المشروع والمنهي عنه والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين
الحقيقين ووجه ظاهر الرواية ما ذكرناه من ان وصف المعصية متصل بالفعل لا بذكر
الاسم وذكر الاسم يصدق بقوله لله علي ان اصوم يوم النحر او اصوم غدا وغد يوم النحر
قوله بخلاف الصلوة يشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات
المنهية حيث لا تلزم بالشروع دون الصوم وتحصيله ان الوقت للصوم من قبيل
الوصف اللازم لكونه معيارا وجزءا من مفهومه وللصلوة من قبيل المجاور لكونها
ظرفا لها فيكون كل جزء منه منهيا عنه لكونه صوما بخلاف الصلوة فان ابعاضها

لا يطلق عليها الاسم ما لم يجتمع والمنهي عنه هو الصلوة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة
محضة يجب صيانتها والمضي عليها فالمضي في حق ما مضى امتناع عن ابطال العمل وهو
واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل للطاعة وتحصيل للمعصية لكونه مرتكبا للمنهي عنه
وهو الصلوة في هذا الوقت فيكون المضي طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية او هو
ابطال العبادة لا يقال ترك المضي لا يكون ابطالا لان الابطال فيما مضى محال لانه
عرض لانا نقول الاجزاء المتقدمة اعطي لها حكم الجواهر والاتيان بالباقي شرط لبقاء
المتقدمة عبادة فترجحت جهة المضي لان فيه جهتي طاعة وجهة معصية وجهة الترك
فيه جهة طاعة وجهة معصية فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجب عليها المضي فيها
فيلزم القضاء خلافا لزفر ويجب القطع والقضاء في وقت غير مكروه في ظاهر الرواية
ولو اتمه خرج عن عهدة ما لزمه بذلك الشروع ولك ان تقول كون ما انعقد لم يسم
صلوة يقتضي عدم القضاء اذا افسده ومقتضى لزوم القضاء انه يسمى صلوة فتأمله قوله
وايضا الصلوة الشرعية ركعتان بدليل لو حلف لا يصلي صلوة لا يحنث الا بركعتين
بخلاف ما اذا احلف لا يصلي فانه يحنث بركعة هكذا فرق بعضهم وبعضهم لم يفرق
والشارح مشى على ذلك لانه قال اولا بالتنكير وثانيا بالتعريف فتنبه قوله حتى
افاد الملك بلا قبض مع كراهة التنزيه هذا هو المراد بالبيع الصحيح بخلاف الفاسد فانه
يتوقف الملك فيه على القبض وفي كون هذا البيع مكروها كراهة تنزيه هو المعروف
وفي شرح الهداية فسر الكراهة بعدم الحل حيث قال يكره اي لا يحل فيكون كراهة تحريم
وبينهما تناف قوله ان اراد بالكراهة كراهة التحريم وهو ان يستحق فاعله محذورا
دون العقوبة لا هذا تخالف لما قاله ابن الهمام وصاحب التحقيق من ان فاعل المكروه
كراهة تحريم يستحق عقابا اخف من عقاب فاعل الحرام وهو كالواجب بالنسبة
الى الفرض والشارح في ذلك تبع سعد الدين التفتازاني في شرح التلويح قوله قلنا
انه كراهة تنزيه حاصله انه اختار الشق الثاني وان الكراهة في القسم الثاني تنزيهية
وهو انما يستقيم بالنسبة الى البيع وقت النداء دون الصلوة في الارض المغصوبة
ووطي الحائض كما ذكروه ولو اختار الشق الاول لورود البيع وقت النداء على قول
فكان اختيار الشق الاول اولى وقول السائل لم يبق فرق بين القسمين قلنا يلزم

وهي ابطال العمل وترك المضي امتناع عن معصية وطاعة وارتكاب بالمعصية صح

من هذا

من هذا الوجه والا فالمضي لا يجب في صوم يوم النحر ولا القضاء بخلاف الصلوة في الارض
المغصوبة والوقت المكروه قوله وفيه تامل لان وطي الحائض اذا كان مكروها كيف تثبت
حرمته لان كراهة التنزيه بمنزلة المباح والحرام بمنزلة الفرض وبينهما تناف واقول
محصل جواب الاكمل و الكافي ان الكراهة في القسم الثاني كراهة تنزيه لكن وطي
الحائض تثبت حرمته بالاجماع وان كان من افراد هذا القسم ولا بعد في اختلاف اوصاف
جزئيات نوع واحد بحسب مقتضيات الادلة والشارح ظن ان كراهة التنزيه
جارية في جميع جزئيات النوع الثاني كما هو الظاهر من قولهما نختار انها كراهة تنزيه
فاستشكل عليه وطي الحائض بما ذكره لانه من الجزئيات وليس الامر كما ظن فتأمل قوله
وهو القبيح لعينه وهذا لان الاصل ان يثبت القبح باقتضاء النهي في المنهي عنه لا في غيره
ولا ضرورة ههنا تقتضي ترك هذا الاصل لان هذه الافعال توجد حسا فلا يمنع
وجودها بسبب القبح ولقائل ان يقول ان اردتم بقولكم قبيح لعينه ان القبح بالنظر
الى ذاته لا الى امر خارج كما يدل عليه ظاهر العبارة فلا نم ان قبح شرب الخمر والزنا
والقتل كذلك فان قبح شرب الخمر باعتبار صيانة عقله ودينه وكذا لو اكره على الشرب
لا يحل له الامتناع ولو كان القبح لذاته لحل له الامتناع لان ما بالذات لا يزول بالغير
وقبح القتل باعتبار الفساد في الارض وقبح الزنا باعتبار اشتباه النسب وكل ذلك
خارج عن حقائقها وان اراد وا غير ذلك مع انه خلاف الظاهر فلم يبين واجيب بانه
ليس المراد بقوله قبيح لعينه ان ذلك الفعل قبيح من حيث الذات بل المراد ان عين الفعل
الذي اضيف اليه النهي قبيح وان كان ذلك لمعنى زايد على ذاته فتأمله قوله الا اذا قام
الدليل على خلافه اي خلاف هذا الاصل بان دل على ان هذا الفعل الحسي انما يقتضي
القبح لغيره لا لعينه وحكم النهي فيما قبح لعينه بيان ان المنهي عنه ليس مشروعا اصلا قوله
كالنهي عن الوطي حالة الحيض فيه نظر فان القبيح لغيره حكم المشروعية خصوصا اذا كان
الغير مجاورا فانه لم يؤثر في ازالة المشروعية لا اصلا ولا وصفا مع ان وطي الحائض
حرام بالاجماع كما مر فكان كصوم يوم النحر قوله وهي التي يتوقف معرفتها على الشرع
كالصوم والصلوة والبيع والاجارة فان لها باعتبار ما اثبته الشارع لها من الشرائط
والاركان الحقيقية والتقديرية وجودا غير وجودها الحسي حتى حكم ببقاء الصوم

بعد وجود المنافي حالة النسيان وبصحة الصلاة مع فوات بعض الاركان والشرائط
حالة الضرورة وبصحة فسخ البيع والاجارة عند وجود المقتضي مع عرضية اركانهما
والعرض لا بقاء له وبتأخير حكم البيع عنه وهو الملك عند خيار الشرط الى غير ذلك
مما يبتني على الوجود الشرعي دون الحقيقي **قوله** ولقائل ان يقول ما عددتم من الحسيات
هذا البحث اورده بعض الشراح على الجواب الذي ذكره الشارح قبل وهو وارد لا محالة
قوله فلا فرق بين القسمين فان اصلهما من حيث كونهما افعالا تعرف بالحس قبل الشرع
واما من حيث كونهما على هيئات مخصوصة وكيفيات معلومة موجبة لاحكام مخصوصة
فلا تعرف قبل الشرع فالفرق على الوجه الذي ذكروه لا يتم وفسر بعض الشراح الفعل
الشرعي بما لا يكون له مع تحقق الحسي تحقق شرعي بشرائط واركان مخصوصة اعتبرها
الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولا يحكم بتحققه كالصلوة
بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسي من الحركات والسكنات
والايجاب والقبول لكن لا يقال انه صلوة وبيع **قوله** والصواب ان يفسر الافعال
المحسية لي كلام ظ حسن **قوله** في المتن على الذي اتصل به وصفا لو قال على الذي قبح
لغيره لكان اولى لان القسم الثاني وهو ما قبح لمعنى مجاور يصير خارجا عن القاعدة
مع ان الكلام في النهي عن الافعال الشرعية مطلقا ولانه في مقابلة ما قبح لعينه فلا يكون
هذا القسم فيما قبح لغيره فالصواب ان لا يذكر وصفا لكن يشكل قول الشارح بعد
مشروعا باصله دون وصفه وكذا المص في التفريع حيث خصها بما اتصل به وصفا
اذ الصلاة في الارض المغصوبة ونحوه مشروعة باصلها ووصفها فكل من التخصيص
والتعميم لا يناسب بل الاولى التفصيل بان يقال بعد قوله على الذي قبح لغيره فان كان
ذلك الغير وصفا متصلا يكون مشروعا باصله دون وصفه وان كان مجاورا يكون
مشروعا باصله ووصفه وانما اثر في الكراهة دون الفساد كما قال غيره والحاصل ان
الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل دليل على انه قبيح لعينه فباطل وان دل على انه لغيره
فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عندنا وباطل
عند الشافعي حتى لا يترتب عليه الاحكام وعندنا يصح باصله ولا يفسد بوصفه لعدم
الدليل على كون القبيح لوصفه **قوله** بما لم يتصرف فيه الشرع بتجويزه لي يعني اذا عرفت

ان لم يدل [illegible] على انه قبيح لعينه او لغيره فباطل

هذه الافعال

هذه الافعال المحسية اثبت الشارع لها احكاما من غير ان يأذن في فعلها بخلاف
الشرعية فانها اذا عرضت يثبت لها الاحكام مع تجويزه اياها في غير هذا المحل
كالبيع كان يقول بيعوا حيث شئتم ولا تقولوا ولا تزنوا واشربوا الخمر **قوله** الا اذا
دل الدليل لي حاصله انه قد قام الدليل على بطلان هذه البيوع لعدم تصور انعقادها
من الاصل لاضافتها الى غير المحل فان المضامين والملاقيح معدومة ولا بد لانعقاد
البيع من محل وكذا صلاة المحدث معدومة شرعا وفيه شيء فان الكلام في النهي و
قد قالوا في النهي عن بيع هذه الاشياء انه مجاز عن النفي كما يأتي فالاستثناء يكون
منقطعا فتنبه له **قوله** وبما ذكرنا يعني من قوله والنهي المطلق عن الافعال الحسية يقع
على القسم الاول الا اذا قام الدليل بخلافه وعن الامور الشرعية على الذي اتصل به وصفا
الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه يعرف ان اطلاق المص عن قيد المطلق وعن
الاستثناء من ايجاز مخل يمكن ان يقال الكلام في النهي المطلق المجرد عن القرائن
الدالة على قبح المنهي عنه لعينه او لغيره اما المقيد بها فمدلوله بحسبها من حرمة او
كراهة ولا كلام فيه فليتأمل **قوله** فان قلت النهي عن الصلوة في الارض المغصوبة لي
وكذا الصلوة في الاوقات المكروهة والبيع وقت النداء والسؤال وارد **قوله** قلنا
المراد به اي بقوله على الذي اتصل به وصفا ويكون النقدير وعن الامور الشرعية يقع على قبح
لغيره فيه تأمل لان كلامه مشعر بان الحكم المجاور حكم ما اتصل به وصفا وليس كذلك
والامكان ينبغي ان يتعرض لحكمه لا يقال مراد الشارح انه تركه وحكمه واساوة كراهة
لا نه احال حكمه على هذا الوصف لانا نقول بعد التسليم كلامه متناقض لانه في الجواب
والتنظير افهم من المجاور مثله وكذا قوله خص ما اتصل به وصفا لي والحاصل ان الشارح
اعتذر عن المص في تعميم الامور الشرعية بما اتصل به وصفا باعتبار القبح لغيره مع قطع
النظر عن خصوص الجهة وفيه ما علمت من التسوية المفهومة من كلام الشارح **قوله** خص
ما اتصل به وصفا بالذكر لكونه اكثر واشهر قد يقال دعوى الكثرة والشهرة ممنوعة
فلا بد من بيان نكتة التخصيص وكان الاولى ان يقول وصفا او مجاورا **قوله** ولو كان
قبيحا لعينه يكون باطلا لارتفاع المشروعية اذ لا يبقى المنهي عنه مشروعا بعد النهي حينئذ
لان ادنى درجات المشروع ان يكون مباحا والقبيح حرام لعينه فلا يكون مشروعا

اصلا فيكون القبح ثابتا على وجه يبطل المقتضي وهو النهي لان النهي حينئذ لا يبقى نهيا
بل يكون نسخا وهو باطل بخلاف النهي عن الافعال الحسية فان القبح في عينها لا يؤدي
الى ابطال النهي لان النهي فيها نسخ لها لتحققها قبل ورود الشرع والحاصل ان
القبح العيني في الافعال الحسية لا يبطل النهي لتحققها قبل فلا يتقدم بصفة القبح
بخلاف الافعال الشرعية فانها لا يعلم الا من جهة الشرع فيكون القبح لعينه مبطلا
للنهي فالجمع بين العمل بحقيقة النهي وحقيقة القبح في الافعال الحسية صحيح لانها
لا تنعدم بصفة القبح فاما الجمع بينهما في الافعال الشرعية فغير ممكن لانها تنعدم مع
القبح الحقيقي لما علمت من ان بين المشروعية والقبح تضادا لكن لما كان في الواقع ان
الفعل الشرعي يتصف بالفساد دل على صحة ما قلناه من جعل القبيح في الوصف دون
الاصل فانا قد وجدنا ان الاحرام يتصف بالفساد مع بقاء مشروعيته وذلك لان
المحرم لو جامع قبل الوقوف بعرفة يفسد احرامه ويجب عليه المضي شرعا وهذا دليل على
الفساد قوله تحقيقه لم يتقدم ذكر النسخ حتى يتحقق الفرق بينه وبين النهي ولو قال
ولانه لو لم يكن متصورا لكان الامتناع فيه لعدم المنهي عنه لا لامتناع اختيارا
وح لم يبق النهي نهيا بل يصير نسخا مع ان التغاير بينهما ثابت تحقيقا لكان انسب
كما فعله بعض الشراح قوله ان النسخ عبارة عن رفع حكم شرعي اعترض عليه بان ما ثبت
في الماضي لا يتصور بطلانه وما في المستقبل لم يثبت فكيف يبطل واياما كان فلا رفع
وايضا الحكم وتعلقه العلمي قديمان لا يقبلان الرفع واجيب بانه ليس المراد من الرفع
البطلان بل زوال ما يظن من التعلق في المستقبل يعني لولا الناسخ لكان في عقولنا
ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون وقيل الاولى انه بيان
انتهاء مدة الحكم بانتهاء مدته والمراد من الحكم المحكوم لان الحكم صفة قائمة بذاته تعالى
لا يجوز انتهاؤه وقيل المراد بالحكم المتعلق بالمكلف تعلق التنجيز واجيب ايضا بان
النسخ له جهتان جهة بيان وجهة رفع فالاول بالنسبة الى الله عز وجل والثاني
بالنسبة الى العبد فيجوز اعتبار كل جهة في تعريفه قوله ولقائل ان يقول بعد كونه
مصادرة على المطلوب حيث المصادرة ان المدعى هو ان النهي يقتضي تصور المنهي عنه
وقد جعله جزء من الدليل حيث قال والنهي يتصرف في المخاطب بالمنع لا قوله فان النهي

قد يكون

قد يكون طريقا للنسخ في بعض الاحكام الشرعية كالنهي عن قتل الكلاب والنهي عن نكاح
المتعة فانه نسخ ما كان قبله من الجواز فلا يكون النهي منافيا للنسخ وقولهم الامتناع
في المنسوخ بناء على عدم ذلك الشيء فلا يثاب عليه ممنوع فان شرب الخمر منسوخ وكذا
نكاح المتعة مع انه يثاب الانسان بالامتناع عن شرب الخمر على ان عدم شرب الخمر
ونكاح المتعة بامتناع العبد باختياره لا لعدمه في نفسه قوله فان تم هذا الدليل
وهو قوله تحقيقا فانه اثبت به المغايرة بين النسخ والنهي قوله يبطل تلك القاعدة
وهي ان النهي قد يكون طريقا للنسخ لخ ويجاب بان كون النهي طريقا للنسخ مجاز والكلام
في حقيقة النهي وح يتم الدليل ولا يبطل القاعدة قوله ويمنع قولهم والا يكون مستحيلا
يعني لا نم ان النهي يقتضي تصور المنهي عنه بكونه شرعيا قولهم لو لم يكن مشروعا باصله
لكان مستحيلا قلنا لا نم استحالته عقلا والتكليف انما يعتمد الامكان من حيث الذات
والامتناع بالغير وهو عدم المشروعية لا ينافي الامكان الذاتي ومبنى التكليف ليس
الا على الامكان الذاتي لما عرف من صحة التكليف بما علم الله انتفاء وقوعه مع كونه
ممكنا كايمان ابي جهل ومن مات على كفره قوله والاقرب ان يقال الشيء اذا كان مشروعا
ثم نهي عنه دل على ان عينه ليس بقبيح اذ لو كان قبيحا لعينه لما صار مشروعا في الجملة اذ
القبح الذاتي لا يجتمع مع المشروعية والذاتي لا يزول فعلم ان النهي عن المشروع
ليس بقبيح في ذاته فتعين ان يكون في وصفه او مجاوره وبهذا الطريق يندفع جميع
ما ورد لا بالطريق الذي ذكروا لا قوله اي ولكون النهي لخ فيه كلام لان المفرع عليه
عام لصدقه على الوصف والمجاور والفروع المذكورة انما يناسب القبح الوصفي دون
المجاور وشرط التفريع اختصاص حكم المفرع عليه بالفروع كلها وحكم المفرع هنا
لا يختص لان ما قبح لمعنى مجاور مشروع باصله ووصفه مع انه مما قبح لغيره فظاهر
كلام الشارح ان حكم ما قبح لغيره عدم المشروعية بالوصف دون الاصل وليس كذلك
على انه يلزم منه ان يكون العلة اعم من المعلول لانه اذا قيل لم كانت هذه الافعال
مشروعة باصلها دون وصفها فيقال لان قبحها بالغير فيقال القبح بالغير لا يصلح ان
يكون علة لذلك لتخلف هذا الحكم عنها في المشروعية بالاصل والوصف مع ان شرط
العلة الاطراد فافهم ولو قال اي لكون النهي عن الامور الشرعية يقتضي بقاء المشروعية

لكان اولى قوله كان الربوا الخ وهو عقد معاوضة مال بمال وفي احد الجانبين فضل خال
عن العوض مستحق بعقد المعاوضة هذا التفسير انما يتأتى اذا قدرت مضافا في عبارة المص
اى بيع الربوا فان لم تقدر فالربوا فضل مال مشروط في العقد لم يقابل بعوض لكن هذا
التعريف غير منعكس فان بيع الدرهم بالدرهم نسيئة ربوا وليس فيه فضل مال لا يقابله
عوض والتعريف الشامل عقد فاسد وان لم يكن فيه زيادة اللهم الا ان يقال المراد
بالفضل اعم من الحقيقي والتقديري لكنه مجاز قوله كالبيع بشرط فاسد ذكر في المنتقى
انما يفسد البيع بالشرط الفاسد اذا ذكره بكلمة على اما اذا ذكره بكلمة الشرط كما اذا
قال بعتك هذا ان تعطيني كذا فالبيع باطل انتهى والتوجيه ان على للالزام وان للترد د
فيكون كتعليق البيع بامر متردد فيه والتعليق ينافي المقصود من العقود التي للاثبات
فلا يجوز فلذا كان باطلا وذلك لان التعليق انما يصح في الاسقاطات كالطلاق
والعتاق بخلاف الاثباتات كالبيع والاجارة والنكاح قوله وهو شرط لا يقتضيه
العقد الخ احترز به عما يقتضيه كشرط الملك للمشتري في المبيع وشرط حبس المبيع لاستيفاء
الثمن وشرط استيفاء المشتري بالمبيع لان هذا كله ثبت بمطلق العقد فلا يزيده الشرط
الا تاكيدا قوله وفيه نفع لاحدهما اما البائع فكما لو باع شيئا بشرط ان يقرضه المشتري
درهما او يهدي له هدية او باع دارا على ان يسكنها شهرا واما المشتري فكما لو اشترى
ثوبا على ان يقطعه البائع ويخيطه قميصا او قباء وكذا المنفعة اذا كانت لاجنبي نحو
ان يقرض فلانا كذا فالتقييد باحدهما بناء على الغالب قوله او للمعقود عليه وهو من
اهل الاستحقاق على غيره بان يكون آدميا فلا كبيع عبد بشرط ان لا يبيعه المشتري
اولا يهبه او يعتقه او يدبره ولا بد من تقييد المنفعة بعدم ورود الشرع بها

فيها

ليخرج شرط الخيار والاجل فان البيع جايز فيهما مع وجود شرط فيه نفع لاحد
المتعاقدين لان الشرع ورد به واحترز بهذا عما لو اشترى دابة او ثوبا بشرط
ان لا يبيعه او لا يهبه فان الشرط باطل والبيع صحيح في ظاهر المذهب وعن ابي يوسف
ان البيع فاسد قوله والحرمة لا تنافي ملك اليمين هذا جواب سؤال تقديره كيف يفيد
البيع الفاسد الملك مع انه حرام لان النهي يقتضي التحريم واجاب بان الحرمة لا تنافي
ملك اليمين وذلك لان البيع شرط لملك اليمين والتحريم لا يضاده لان التحريم يضاد الحل

دون الملك فامكن الجمع بينهما والحل تابع لا مقصود لازم فقد توجد وقد لا توجد
ولهذا شرع البيع في موضع لا يحل مباشرته كالاخت رضاعا والامة المجوسية والعبيد
والبهائم وهذا بخلاف النكاح حيث لا ينفك عن الحل ولذا لم يشرع في موضع لا يحل كالام والبنت
فالنكاح ينتفي بانتفاء الحل لان الحل لازم وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم
بخلاف الحل في البيع فانه غير لازم قوله كجلد الميتة فيه تامل لان جلد الميتة لا تملك بالبيع
لانه ليس بمال وانما يملك بارث او هبة وكذا الخمر والخنزير يملكهما المسلم بالارث و
يوكل من بيعهما وجعل صاحب المحيط جلد الميتة كالخمر لانه مرغوب فيه وجعل صاحب
البزدوي كالميتة لانه جزؤها وهذا كله قبل الدباغة اما بعد الدباغة فيباع وينتفع به
لطهارته فان قلت بنجاسة الجلد لما اتصل به من الرطوبات النجسة فكان ان يجوز

ينبغي صح

بيعه كالثوب النجس اجيب بان الرطوبات النجسة في الجلد باعتبار اصل الخلقة فيمنع
وجودها فيه جواز بيعه والنجاسة في الثوب ليست كذلك فلا يمنع وجودها فيه
جواز بيعه قوله واما في صوم يوم النحر وايام التشريق فان الصوم مشروع باصله
لكونه امساكا لله تعالى على قصد القربة والنهي انما تعلق بوصفه وهو كونه مستلزما
للاعراض عن الضيافة الموضوعة بلحوم القرابين في هذا الوقت وهذا الاعراض وصف
لازم للصوم لا نفسه لتصور بدونه في الجملة وهذا آية المغايرة لكنه لا ينفك في
هذه الايام فيكون وصفا متصلا فصار مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيحكم
بفساده فان قلت لو كان النهي للاعراض لكان ينبغي ان يأثم من لم يأكل بدون النية
قلت من لم يأكل بدون النية لعدم الطعام او للحمية او لعدم اشتهائه لا يأثم لانه
ترك عن عذر واما من لم يأكل مع القدرة على الطعام وعدم العذر فلا نم انه لا يأثم
ثم قال السمرقندي وفيه بحث لان الامساك انما يكون لله تعالى لو كان باذنه ونهى
الضيافة اخرجه صاحب الشرع عن كونه وقتا للصوم كالليل واجيب بانا سلمنا ان
الامساك انما يكون لله تعالى باذنه لكن لا نم ان النهي ورد عن الصوم بعينه
حتى ينقطع الاذن بل ورد عن الاعراض عن الضيافة في المعنى الا ان الاعراض لما كان
لازما للصوم اضيف النهي اليه فصار الصوم منهيا لغيره لا لذاته فبقي الصوم ماذونا
فيه بالنظر الى اصله قوله ونهاه الضيافة اخرجه صاحب الشرع ثم لان النهي الوارد

بقوله لا تصوموا في هذه الايام لا يقتضي خروجها عن الوقتية بل بقاؤها محلا لها
لما بيناه من اقتضاء النهي التصور وفي الطريقة المعينة والتحقيق ان صوم هذه الايام
يشتمل على تركين ترك للمفطرات الثلث وترك اجابة الدعوة الواجب فبالنظر
الى الاول يكون عبادة وبالنظر الى الثاني يكون منهيًا عنه لما فيه من ترك اجابة
الدعوة والضد الاصلي للصوم هو الاول دون الثاني لاختصاص الثاني بهذه
الايام فصار الترك الاول بمنزلة الاصل والثاني بمنزلة الوصف فبقي الصوم في هذه
الايام مشروعا باصله دون وصفه فكان فاسدًا **قوله** ولهذا لو نذر ان يصوم يوم
النحر صح هذا ظاهر الرواية وروى ابن المبارك عن ابي حنيفة انه لا يصح وهو قول زفر
والشافعي ان صومه غير مشروع عندهم **قوله** ولكن يفطر ويقضيه لانه لا ينفك عن
الوقوع في المعصية **قوله** اذا اتصل به القبض لا بد ان يقول باذن المالك لان القبض
لو لم يكن باذنه لا يفيد الملك ويكتفي بالاذن دلالة بان يقبضه المشتري بحضرة
البايع ولا يمنعه واما بعد الافتراق لا بد من اذن صريح اذا لم ينقد الثمن وكان
الثمن حزا واما التخلية فليست بقبض على الصحيح كذا في المجتبى وفي الخلاصة التخلية قبض
في البيع الفاسد **قوله** لكون سببه فاسدًا عبر ابن الهمام بالضعف وحاصله انه سبب
في محظور وما هو بسبب محظور طلب الشرع دفعه بالعذر المكن وان ربت وحيث
امرنا باعدامه بعد فعله صار ضعيفًا ورأينا حكم السبب يتأخر عنه في الشرع بسبب
من الاسباب فاخرناه الى القبض ليتأكد العقد به فيوجب حكمه كالهبة لما ضعف
السبب لم يثبت الملك فيها الا بالقبض انتهى وبيان ضعف السبب في الهبة لانها
مال ليس في مقابلة مال والاصل ان مال الانسان لا يخرج عن ملكه الا في مقابلة
مال وقوله حكم السبب قد يتأخر عنه كما في البيع بشرط الخيار والبيع الموقوف **قوله**
وفي الهداية وهكذا في شروح الجامع الصغير وغيرها قال بعض الشارحين فمن
هذا عرفت ان الخانقاهي غلط المذهب حيث قال فكان اثر صحة النذر في وجوب
القضاء لا في الاداء انتهى واقول ان اراد الخانقاهي بقوله لا في الاداء اي لا في وجوب
الاداء فقد اصاب ولم يغلط كما هو الظ وان اراد لا في جواز الاداء فقد سهى **قوله**
وهو الدرهم الزايد في الربا الخ حاصله ان بيع الربا مشروع باصله لوجود ركنه

واهله في المحل

واهله في المحل وغير مشروع بوصفه وهو الفضل الخالي عن العوض الذي به تفوت
المساوات التي هي شرط لجواز العقد في الربويات وشرط الشيء تابعه فيكون وصفًا
اذ المراد بالوصف ما لا يكون قوام العقد به وهذا كذلك فان قلت المشروط بدون الشرط
باطل كالصلوة بدون الطهارة قلت هذا انما يتوجه ان لو كانت المساوات شرطا
لانعقاد البيع ووجوده شرعا وهو مسلم بل شرط لصحته فيبطل الصحة وبطلان الصحة
لا يستلزم بطلان اصل البيع لجواز ان يكون فاسدًا بخلاف الطهارة فانها شرط
لوجود الصلوة وينعدم عند عدمها ولو سلم انها شرط لصحتها لكن الصلوة لا توجد
مع الفساد بخلاف البيع **قوله** والشرط الفاسد في البيوع الفاسدة حاصله ان الشرط
الفاسد في معنى الدرهم الزايد من حيث انه فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة
فيكون في معنى الربا وقد نهى النبي عليه الصلوة والسلام عن بيع وشرط والنهي راجع
للشرط فيبقى اصل العقد صحيحًا مفيدًا للملك لكن بصفة الفساد والحرمة والشرط امر
زايد على البيع لازم له لكونه مشروطًا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا
المقام **قوله** والخمر مال غير متقوم الخ حاصله ان البيع بالخمر بان يجعل الخمر ثمنا لا مبيعًا
مشروع باصله لوجود ركنه من المتبايعين وهو قولهما بعت واشتريت في محله
وهو المال المتقوم غير مشروع بوصفه وهو الثمن لان الثمن تبع في البيع فتشابه
الوصف من هذا الوجه لان المقصود في البيع هو المبيع ولهذا يشترط وجوده
ويتأثر هلاكه واما كان الخمر مالا غير متقوم لان المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او
بمثله او بقيمته وهي ليست كذلك ولهذا لا يجب الضمان باتلافها اذا كانت لمسلم
فصلحت ثمنا من وجه دون وجه فلا يمنع اصل الانعقاد فصارت مشروعًا باصله
دون وصفه فقلنا بالفساد لا بالبطلان لكون الثمن غير مقصود لانه وسيلة الى الاعيان
واورد ان الثمن ركن البيع اذ البيع كما لا يتحقق بدون المبيع لا يتحقق بدون الثمن
فبطلانه لكونه غير متقوم يوجب بطلان المبيع ولا نم ان ما ليس بمتقوم يكون مالا
واجيب بان ذكره ركن لا وجوده والكلام فيه لانعقاد الاجماع على ان من اشترى
شيئًا بثمن وليس في ملكه شيء يجوز ولا يلزم من عدم التقوم بطلان المالية لانهما
معنيان منفكان لما مر وهذا بخلاف بيع الخمر بالدراهم حيث لا ينعقد لان الدراهم

اشترى

تعينت للثمنية فبقيت الخمر مبيعة وهي لا يصلح لذلك لعدم تقومها فلا ينعقد البيع لانعدام المحلية بخلاف بيع الخمر بالعبد فانه فاسد كبيع العرض بالخمر لان هذا بيع مقايضة وكل واحد منهما يصلح ثمنا ومثمنا بخلاف بيعهما بالدراهم لانها تعينت ثمنا فيه مبيعة وبخلاف البيع بالميتة وبجلدها حيث لا ينعقد سواء كانت ثمنا او مثمنا لانعدام المالية حالا ومآلا وانما يحدث المالية في الجلد بصفة الدباغة فلا يكون مالا قبلها فانعدم البيع فيه حتى لو قضى القاضي بجوازه لا ينفذ كذا ذكره السرخسي ويشكل على كون جلد الميتة ليس بمال مسئلة ذكرها قاضيخان في فتاواه وغيره وهي رجل له غنم للتجارة تساوي نصابا فماتت قبل الحول فسلخها ودبغ جلدها فبلغ قيمة جلدها نصابا فتم عليه الحول كان عليه الزكوة فلو لم يكن للجلد قيمة قبل الدباغ لكان بمنزلة هلاك النصاب في اثناء الحول ثم وجوده في آخره وفي الكشف المراد بالميتة التي ماتت حتف انفها اما التي ماتت بالخنق او الجرح في غير محل الذبح فالبيع فيها فاسد هذا ولم يتعرض الشارح لبيان كون صوم يوم النحر مشروعا بوصف وكان ينبغي له ان يبينه كما بين غيره ونحن قد بيناه قبل **قوله** جمع مضمون من ضمن الشيء يضمنه يقال ضمن كتابه كذا وكان مضمون كتابه كذا **قوله** والملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في بطون الامهات كذا في الصحاح وفي الفائق جمع ملقوح يقال لقحت الناقة اي ولدت وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار انتهى وحاصله ان لقح فعل لازم فلا يجيء اسم المفعول منه الا موصولا بحرف الجر الا انهم استعملوه بحذف الجار **قوله** فكان النهي عن هذه التصرفات نسخا وابطالا لمشروعيتها على سبيل المجاز لعدم محل القابل لحقيقته وهو ما يتصور وجوده شرعا فينعدم به الصحة والمشروعية كما ينعدمان بحقيقة النسخ بجامع ان الحرمة تثبت بكل منهما وان كانت الحرمة بالنسخ بعدم بقاء المحل والحرمة بالنهي لا بعدمه على ان هذه الامور لا ترد نقضا لان النهي انما يثبت المشروعية اذا امكن اثبات موجبه وهو الحرمة مع المشروعية لا مطلقا وههنا لا يمكن فافهم **قوله** لان رفع الاباحة لا يكون نسخا هذا مسلم على قول من يقول ان الاباحة ليست حكما شرعيا اما على قول من يقول بانها حكم شرعي فلا نم عدم النسخ **قوله** قلت انما يتم لو ثبت علمه صلى الله تعالى عليه وسلم بوقوعه في اول زمان نبوته

ويمكن ان يقال

ويمكن ان يقال قد ثبت علمه صلى الله تعالى عليه بوقوعها لان العلماء صرحوا بنسخ هذه الاشياء ولو لم يطلعوا على مشروعيتها قبل لما حكموا بذلك لانهم انما يريدون النسخ الشرعي لا اللغوي على ان بيع الحر كان مشروعا في شريعة يعقوب كما في قصة يوسف عليه السلام ونكاح المحارم كان في شريعة آدم ويكفي في اطلاق النسخ كون المنسوخ مشروعا في شريعة ما ولا يشترط مشروعيته في شريعتنا ولئن سلمنا فيكون مجازا كما قدمناه **قوله** او مفعول مطلق اي قال ذلك قولا ويجوز ان يكون مفعولا لاجله اي قال ذلك لاجل القول بكمال القبح **قوله** وهي اي عدم صحة النفي آية كون القبح حقيقة فيثبت بمطلقه القبح الكامل اذ الناقص موجود من وجه دون وجه والكامل في صفة القبح ان يكون في عين المنهي عنه لا في غيره والجواب انا لا نم ان الكمال في كون المنهي عنه قبيحا لعينه بل ذلك مسلم في الحسيات اما في الشرعيات فالكمال فيها ان يكون القبح لغيره ابقاء للنهي على حقيقته كما تقدم **قوله** لما بينهما من التضاد لان المشروعية تقتضي الحل والمعصية تقتضي الحرمة **قوله** ولهذا الخ ظاهره على ما ذهب اليه الشافعي من ان النهي عن الامور الشرعية يقتضي ان يكون المنهي عنه قبيحا لعينه فبل هذا التفريع على ذلك مشكل لان الزنا والغصب وسفر المعصية والاستيلاء على مال المسلم من الافعال الحسية والنهي عنها يوجب القبح لذاتها بالاتفاق وكذا لم يقل احد بمشروعيتها للغصب و الزنا اللهم الا ان يقال نحن لم نجعلها سببين للحرمة والملك لمشروعيتها بل لما نذكره قريبا فيكون التفريع على كون النهي مقتضيا للقبح وعدم المشروعية مطلقا من غير تقييد بالنهي عن الافعال الشرعية واكثر اهل الاصول جعلها ايراد هذه الفروع المذكورة نقضا على القاعدة وهي ان النهي عن الافعال الحسية تقتضي القبح لعينها وهو لا يفيد حكما شرعيا فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المنفية مع انا اثبتناها لكن لا بخصوص الافعال المذكورة لما ستعرفه **قوله** لا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا اعلم ان حرمة المصاهرة عبارة عن ثبوت حرمات اربع حرمة الموطوءة على آباء الواطئ وان علوا وحرمتها على ابنائه وان سفلوا وحرمة امهاتها وان علون وحرمة بناتها وان سفلن على الواطئ **قوله** والزنا حرام محض احترز بالمحض عن الوطئ بشبهة كالوطئ بالنكاح الفاسد ووطئ الجارية المشتركة فان الحرمة المذكورة تثبت فيهما

بالاتفاق قوله لانها نعمة احترز بالنعمة عن وجوب الاغتسال وفساد الصوم والاحرام و
الاعتكاف لانها وان كانت احكاما شرعيا لكنها ليست بنعمة فيجوز اثباتها بالزنا
قوله بل يوجبها الولد لانه بكماله يضاف الى كل منهما ثم اضيف الوطئ و د واعيه مقام
الولد لتعذر الوقوف على حقيقة العلوق فجعل الولد كالحاصل تقديرا واعتبارا
للاحتياط وما قام مقام غيره يعتبر في علة صفة لا صفة نفسه كالتراب لما
اقيم مقام الماء في افادة التطهير اعتبرت فيه صفات الماء من الطهورية لا صفات
نفسه من التلويث والتغيير فكذا هنا لما اقيم الزنا مقام الولد لا يعتبر صفة الوطئ
وهي الحرمة بل صفة الولد وهي عين لا يوصف بالحل ولا بالحرمة وما روى انه عليه الصلوة
والسلام قال ولد الزنا شر الثلاثة فذلك في مولود خاص لانا قد نشاهد ولد الزنا
اصلح من ولد الرشدة في امر الدنيا والدين فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومه
ولهذا يستحق جميع الكرامات من قبول شهادته وعباداته وصحة قضائه وامامته
وغير ذلك فيستحق هذه الكرامة ايضا كولد الرشدة فان قيل ما ذكرتموه امر ثابت بالرأي
فلا يعارض ما روى عن ابن عباس عمن غشي ام امرأته هل تحرم عليه ام امرأته فقال لا
الحرام لا يحرم الحلال وهكذا نقل عن عايشة رض فالجواب ان ذلك موقوف فيحتمل ان
يكون مذهبا لهما ولئن كان مرفوعا فانا لم نجعل الحرام محرما للحلال وانما يثبت الحرمة
باعتبار ما لا يوصف بالحرمة كما مر على انه غير مجرى على ظاهره فان كثيرا من الحرام يحرم
الحلال كوقوع قطرة خمر او دم في ماء قليل وكوطئ الاب جارية ابنه ومذهبنا في هذه
المسئلة مروي عن عمر وعلي وابن عباس وابي مسعود وابي وعمران بن الحصين ومسروق
وذكر في الاسرار في الطريقة البرغوثية ان في المسئلة اجماع الصحابة قوله قال عليه الصلوة
والسلام ناكح اليد ملعون لم اجده في كتب الحديث وانما ذكره المشايخ في كتب الفقه
قوله ثم يتعدى الحرمة منه الى الفروع الخ هذا الكلام انما يدل على تحريم اصول الولد
على فروعه فقط وليس فيه ان اصول كل منهما وفروعه تحرم على اصول الآخر وفروعه
ويمكن ان يقال فروعهما يندرج في حرمتهما لانه اذا حرم الاصل حرم الفرع ولان قوله
يتعدى الى اصوله معناه ان اصل كل منهما وفرعه يحرم على اصل الآخر وفرعه قوله وقد يوجد
ولد الزنا اصلح الخ هذا جواب سؤال بان يقال قد روي انه عليه الصلوة والسلام قال

ولد الزنا

والحاصل ان الاغتسال المشروع للتطهير وفساد الصوم والاحرام والاعتكاف من موجود في الزنا وهي التغليظ لا من باب الكرامة باب فيجوز اثباته بالزنا منه

اقيم

ناكح اليد ملعون ١٣٨

ولد الزنا شر الثلاثة فكيف يثبت به النعمة التي هي حرمة المصاهرة واجاب بقوله
وقد يوجد الخ قوله قلت سقطت حرمتها لضرورة النسل كما سقطت حقيقة البعضية
في حوا وآدم لذلك حتى حلت لآدم حوا ولك ان تقول هذه الضرورة معدومة في المزنية
فينبغي ان تحرم على الزاني والجواب انا لو قلنا بحرمتها عليه لادى الى فتح باب الزنا
لبقاء الميل والمحبة بينهما وانسداد طريق الحل بينهما وفتور رغبات غيره اليها لشهرتها
بالفاحشة والى ان يزيد الحكم في الفرع وهو الوطئ الحرام على الاصل وهو الوطئ الحلال
قوله وهلك او غيبه وقضي بالضمان او تراضيا يملكه الغاصب عندنا مستندا الى
وقت الغصب قوله ثمرة الخلاف تظهر في تملك الاكتساب ووجوب الكفن ونفاذ البيع فعندنا
الكسب للغاصب والكفن عليه والبيع صحيح وعنده الكسب والكفن على المغصوب منه
والبيع باطل حتى انه بعد هلاكه في يده ان يطالب الغاصب بالثمن ولا يلزمه شيء
بالهلاك قوله بل يثبت شرطا الحكم شرعي وهو الضمان الخ فان قيل لو كان ثبوت الملك
في المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ
بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد بسبب الملك هو ملك الضمان او تقرر
الضمان بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث
كونه شرطا الحكم شرعي وهو وجوب الضمان المتوقفة على خروج المغصوب من ملك المالك
ليكون القضاء بالقيمة جبرا لما فات اذ لا جبر بدون الفوات ولما كان زوال الضرورة
لم يتحقق في الزوائد المنفصلة التي لا تبعية لها كالولد بخلاف المتصلة والكسب فانها
تبع محقق تثبت بثبوت الاصل قوله ضرورة انه لا سائبة في الاسلام برد المبيع بشرط
الخيار للمشتري على قول ابي حنيفة فانه خرج من ملك المالك ولم يدخل في ملك المشتري
وكذا يرد الوقف على قولهما قبل الحكم وبعده على قولهم وعبد الكعبة ويمكن ان يجاب بان
هذا خلاف الاصل اذ الاصل في الاموال المملوكية والوقف باق على ملك الواقف ولذا يرجع
اليه الثواب قوله لا حاجة الى زوال ملك العين الخ يعني اذا كان الضمان في مقابلة
زوال اليد عنده فلا يحتاج الى زوال ملك العين عنده لئلا يلزم اجتماع البدلين
وانما يحتاج الى ذلك لو كان الضمان بمقابلة العين كما هو عندنا واقول الخ يكتفي المؤنة
وتخرج المسئلة عن ان يكون من هذا الباب فلا يكون واردة على ناصلنا للتكلف

للثمن

بيع

اصلنا

الى تعليقنا بما قلناه ولا يصح ايرادها مفرعة على اصله قوله واعلم ان دليلنا في هذه
المسئلة قوله عليه الصلوة والسلام في الشاة المغصوبة المصلية اطعموها الاسارى
امرهم بالتصدق والتصدق بملك الغير اذا كان مالكه معلوما لا يجوز بل يحفظ عليه
ملكه فان تعذر يحفظ عليه ثمنه فعلمنا ان الغاصب يملك المغصوب بهذا الدليل
بل ما قلناه اولى مما قاله الخصم من جهة العقل ايضا لانه بدل عما هو متقوم عند الامكان
والخصم جعله بدلا عما ليس بمتقوم مع امكان جعله بدلا عن المتقوم ولا نظير له في الشرع
قوله وهي قصر الصلوة لا وجه لحصر الرخصة في ذلك بل وكذا اباحة الفطر وسقوط
الجمعة والاضحية ونحوها في حق من عليهم قوله وذلك مجاور له الاشارة راجعة الى قطع
الطريق ولا خصوص له بقطع الطريق وكذا التمرد للعبد الآبق على مولاه وسفر قصد
المعصية للزاني وشارب الخمر ومخالفة النهي في سفر المرأة بغير محرم والمعتدة
وانما كانت هذه الامور من قبيل المجاور لامكان الانفكاك في الجملة اذ القطع والتمرد
مثلا يوجد بدون السفر والسفر يوجد بدونهما لانه لو قصد المكان الذي يصير به
مسافرا بدون قصد الاغارة صار مسافرا ولو قصد الاغارة بدون قصد ذلك
المكان لم يصر مسافرا وفي التحقيق محل الخلاف في انشاء السفر على المعصية اذ لو انشأ
سفرا مباحا ثم غير القصد الى معصية فانه يثبت الرخصة اتفاقا وكذا الخلاف
فيما اذا لم يكن للمسافر قصد صحيح كطواف الصوفية لرؤية البلاد قوله في المتن و
لا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء واعلم ان الكفار اذا غلبوا المسلمين و
احرزوا اموالهم بدارهم ملكوها عندنا خلافا للشافعي ثم عندنا لا يخلو اما ان يسلموا
او يغلبهم المسلمون فان اسلموا فلا سبيل لاصحابها عليها لقوله عليه الصلوة والسلام
من اسلم على مال فهو له وان غلبهم المسلمون واستنقذوها من ايديهم فان جاء اربابها
فوجدوها قبل القسمة اخذوها بالقيمة ان احبوا واما المثلي فلا يأخذونه لعدم
الفائدة لانهم اذا اخذوه رد وامثله للغانم وعند الشافعي يأخذونه بغير شيء
لان الكفار لم يملكوها وكذا ثمرة الخلاف يظهر فيما لو خرج رجل تاجر من دار الحرب شيئا
من ذلك بشراء او هبة يأخذه مالكه بغير شيء عنده وعندنا بثمنه او قيمته قوله اي بلا احراز
قيد به لانهم قبل الاحراز لا يملكوها وان قسموها كذا في الزيلعي وان دخل المسلمون

فهي لهم بغير شيء وان وجدوها بعد القسمة

دار الحرب

دار الحرب وغلبهم المشركون ملكوا اموالهم حين الوضع لفوات العصمة بتباين الدارين
فيملكونه قيل يلزم على هذا استيلاؤهم على رقابنا فانهم يعتقدون اباحة ذلك لكون
الخطاب معدوما في حقهم لانقطاع ولاية التبليغ عنهم اجيب بان مدار المسئلة ليس
اعتقادهم الاباحة بل هو العصمة والعصمة في الرقاب متأكدة بالحرية المتأكدة
في الاسلام فلا يحتمل السقوط قوله فان قلت هذه المسائل لا تصلح حاصله ان السائل
يقول تفريع هذه المسائل على الاصل المختلف فيه وهو حكم النهي عن الافعال الشرعية
في اقتضاء القبح غير مطابق للمفرع عليه لان الزنا والغصب وسفر المعصية والاستيلاء
افعال حسية والنهي عنها يوجب القبح لذاتها اتفاقا وحاصل الجواب ان التفريع على
كون النهي يقتضي القبح وعدم المشروعية مطلقا عنده من غير تقييده بالنهي عن الافعال
الشرعية كما ظنه بعض الشارحين الاولى ان يقال ان هذه الفروع واردة على اصله
نقض على قاعدة ان النهي عن الافعال الحسية يقع على ما قبح لعينه لانها امور حسية
مع انها مفيدة لاحكام شرعية فيكون ناقضة لما اصلناه وقد مر جواب كل نقض
ودليل كل فرع قوله لكن اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه فيه نظر لان هذا يناقض قوله
في الجواب عن هذا السؤال وكذا الصيد بعد الاخراج يملكه حتى يجوز بيعه والجواب
ان في المسئلة روايتين احديهما ما ذكره اولا صرح بذلك في شرح الهداية والثاني
ما ذكره ثانيا نص عليه في الجامع الصغير وهذا هو المذهب وذكر في المحيط ولو اخرج
الصيد الى الحل فباعه او ذبحه او اكله جاز البيع ويكره لانه مال مملوك لان قيام يده
عليه في الحل يفيد الملك فيه كما لو اثبت عليه اليد ابتداء انتهى قوله قلنا الفعل الممتد له
حكم الابتداء فان قيل لما كان الابتداء والبقاء سواء كان في الابتداء كان الاستيلاء
على محل معصوم فكذلك في الانتهاء واجيب بان ذلك غير مسموع عند عامة الاصوليين
لكونه اضعف وجوه القلب كما سنذكره ان شاء الله تعالى واعلم ان المص لم يذكر
الجواب عن هذه الفروع التي ذكرها اختصارا واعتمادا على انه اذا ثبت القاعدة
المذكورة ليسهل دفع امثال ذلك على من له طبع سليم والشارح تبرع بذكر الاجوبة
كما نوى ايضاحا واعانة للمبتدي قوله حتى يجوز بيعه في شرح الهداية وغيره ان باعه
رد المبيع ان كان قائما ووجب القيمة ان كان هالكا سواء كان باعه في الحرم او

بعد اخراجه الى الحل لانه من صيد الحرم ولا يحل اخراجه قوله لكن يجب عليه ارساله يعني الى بيته
او الى صديقه او يضعه في يد رجل وديعة ليحفظه له الى ان يحل من احرامه اذ بذلك يحصل
عدم التعرض له لا ان يطيره ويضيعه ولم يزل منه ملكه بالارسال حتى له ان يسترده
بعد الاحلال كذا ذكره التمرتاشي وفي شرح الهداية لو صاده في الاحرام ثم ارسله
ثم حل فوجده في يد رجل فليس له ان يأخذه منه لانه ما ملكه بالاخذ في الاحرام انتهى
ولكونه يجب الجزاء لتركه الواجب وهو الارسال ولو مات في يده يجب الجزاء ايضا
للجناية على الاحرام هذا وفي المحيط لو اخرج صيد الحرم الى الحل يرده الى مامنه فان ارسله
الى الحل ضمن لانه ازال امنه بالاخراج فما لم يعد الى مامنه بارساله في الحرم لا يبرأ عن
ضمانه انتهى وينبغي ان يكون هذا هو المعتمد واعلم ان المصنف لم يذكر الجواب عن هذه
الفروع التي ذكرها اختصارا واعتمادا على انه اذا ثبت القاعدة المذكورة تسهل
دفع امثال ذلك على من له طبع سليم والشارح تبرع بذكر الاجوبة كما ترى ايضاحا
واعانة للمبتدي قوله لانه كالجزء من العام اذ هو ليس بجزء حقيقة لان الجزء في المركب
ويلزم من زواله زوال المركب وليس الخاص بالنسبة الى العام كذلك قوله خرج به خاص
العين فان قلت بقي خاص الجنس داخلا لصدق الحد عليه قلت تناوله الافراد ليس بطريق
الوضع لان اللفظ الموضوع لمعنى واحد تحته افراد ان قطع النظر عنها حالة الوضع
فهو الخاص وان التفت اليها فهو العام فكون الخاص ذا افراد لا يقدح في الخصوصية
لكونها غير ملحوظة للواضع وح فيخرج الخاص باقسامه بقوله ما تناول افرادا
قوله لان افراد الشيء ما يصدق الشيء على كل واحد منها الخ حاصله الفرق بين الافراد
والاجزاء ان الشيء اذا كان له اجزاء لا يصدق الا على مجموع تلك الاجزاء التي تركب منها
حتى لو زيد عليها او نقص منها تبدل الاسم واما اذا كان له افراد فانه لا يجب
صدقه على مجموعها بل يصدق على المجموع وعلى كل فرد منها مثلا العشرة اذا انقص منها
واحد او زيد عليها يتبدل الاسم ويتغير المسمى بخلاف المسمى بلفظ الرجال مثلا
فانه يتناول الثلاثة والاربعة والمائة والالف وغيرها ولا يتبدل الاسم اذا
نقص من الالف او المائة او العشرة شيء بل يصح ان يقال رجال الثمانية والتسعة
وخمسة عشر وثلثين ولكل ما زاد على الاثنين لان اقل افراده ثلثة اذ فرد كل شيء

بحث العام

مطلب في الفرق بين الافراد والاجزاء

بحسب قوله

بحسب قوله احترز به عن النكرة في سياق النفي هذا ان اريد من النكرة نفي العموم في المفرد
لانها وان كانت يتناول افرادا متفقة الحدود فتناولها لها انما هو على سبيل البدل
لا الشمول فلا يطلق عليها لفظ العام الا مجازا وان اريد منها عموم النفي عن الاحاد
في المفرد وعن المجموع في الجمع فهي داخلة في التعريف ويطلق عليها لفظ العام حقيقة
لا مجازا كما صرح به المحققون من شراح ابن الحاجب اصول واما الخارج بهذا القيد الجمع المنكر
وحده حملا للشمول على الاستغراق بمعنى ان يكون متناولا لجميع ما يصلح له تناولا بحسب
الدلالة وفاقا للمحققين في القول بان الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص لا لفخر الاسلام
ومن وافقه على جعل الجمع المنكر داخلا في العام حيث كان المعتبر في العام عندهم
هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر مشترك فيه سواء وجد الاستغراق اولا
فقد ظهر بهذا فائدة هذا القيد على كل حال فان قلت كيف استقام جعل النكرة المنفية
من قبيل العام ولم يكن موضوعة للافراد وانما وضعت لفرد مبهم فالافراد فيها من المحتملات
لا من المتناولات ولم يستقم جعل الجمع المنكر منه وقد وضع للافراد لا لفرد منهم و
ما ذاك الا قلب الموضوع قلت اما الاول فقد استقام باعتبار الوضع النوعي اذ
قد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الافراد باستغراق اللفظ لكل
فرد منها في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد والمجموع في المفرد وفي الجمع لا بمعنى نفي العموم
الذي هو التناول على سبيل البدل وهذا هو معنى الوضع النوعي لذلك وكون عمومها
عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك
واما الثاني فلانه انما لم يستقم لعدم دلالته على الشمول المستغرق لما وضع له فانه
لا يتبادر الى الفهم من مثل رجال وقوم سوى مطلق الجمعية وهو اية عدم الشمول الوضعي
وما سلب عنه الشمول الوضعي فليس بعام فان قلت هذا واضح في الجمع المنكر اذا كان
جمع قلة كثلاثة فانه ليس بعام اتفاقا لانه للعشرة وما دونها فلا يعم اما اذا كان
جمع كثرة كرجال ولم يكن مضافا كعبيدي ورجالي فلا لقوة دليل عمومه وعلو
شان الذاهبين اليه اما قوة دليله فلانه يصح اطلاقه على كل جمع حقيقة فاذا حمل
على الاستغراق كان حملا على جميع حقايقه ولانه لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض
وليس باتفاق وقياسه بالنكرة فاسد لصحة اطلاقه على الجمع المستغرق حقيقة

لكون لبعض الجموع بخلاف النكرة فانها لا تطلق على الافراد الا على سبيل البدل واما
علو شان الذاهبين اليه فناسك ممن قال به كالامام الدبوسي وشمس الائمة وفخر
الاسلام وغيرهم من ائمة هذا الفن والظاهر من حال المختصر عدم مخالفة صاحب اصله
اذ ليس في كلامه ما ينافيه قلت بما وضح لك قد ظهرت فائدة الاحتراز بهذا الفصل عنه
واما ما لم يتضح عندك فقد ذهب اليه جمهور الشافعية وبعض العراقيين من اصحابنا
ولا يخفى علو شانهم ايضا وامكان تقوية ادلتهم بما هو ناصر لها وهادم لما ينافيها
مما يؤدي كتابته الى التطويل الممل واما كلام المختصر فقابل للمذهبين بما سمعته من التقرير
هذا واورد على هذا التعريف بان العام لو تناول افراد الزيدين مثلا وكل فرد خاص
لزم تناول الشيء ضده وهو محال واجيب بان زيدا اذا توهم فيه الاشتراك انتفى
الخصوصية وح فلا يلزم تناول الشيء ضده لا يقال هذا لا يضرنا لانه على ذلك التقدير
يبقى النوع لانه اذا تحول عن الشخص بقي النوع فيكون خصوصا نوعيا وجنسيا وعاد
المحذور لانا نقول الخصوص النوعي اذا اعتبر فيه التوحيد يكون خاصا ويجوز اعتبار
الكثرة فيه ايضا ومن هذه الجهة لا ينافي العموم قوله وانه اي العام قبل الخصوص لح
اعلم ان اهل الاصول اختلفوا في العام قبل الخصوص ذهب عامة المرجئة والاشاعرة
الى انه يوجب التوقف حتى تقوم دليل عمومه او خصوصه وذهب البلخي والجبائي الى انه
يوجب الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك
وذهب جميع العلماء الى انه يوجب الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد ولكن اختلفوا
فذهب الجمهور من اصحابنا من اهل العراق كابي الحسن البلخي وابي بكر الرازي وغيرهما
ومن وراء النهر كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وعامة المتأخرين والمعتزلة
الى انه يوجب الحكم في جميع ما يشمله قطعا ويقينا الا في عام لا يمكن اجراؤه على عمومه
لعدم قبول محله لذلك كقوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فان موجبه
وهو نفي المساواة من جميع الوجوه غير ممكن لحصول المساواة في بعض الوجوه كالحدوث
والانسانية والجسمية والذكورة والانوثة فيكون اذ ذاك كالمجمل فيجب التوقف فيه
الى ان يظهر المراد منه وذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين الى انه يوجب ظنا
وهو مذهب الشافعي ومال اليه طائفة من مشايخنا كابي منصور الماتريدي

اي في حق العمل والاعتقاد

[margin: اي حملوا اللفظ على الثلاثة اذا كان جمعا وعلى الواحد اذا كان جنسا فجعل تعالى ان الاقل متعين ومتوقف فيما وراءه مراد ا ... منه]

واختنار مشايخ

واختار مشايخ سمرقند حتى قالوا بان خبر الواحد والقياس يصلح مخصصا له ابتداء
ولا دلائل كل من هذه المذاهب مذكورة في المطولات فلا نطيل بذكرها قوله اي بحيث يقع
الشبهة عندنا اي بمعنى انه لا يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن دليل قوله لانه يحتمل
ان يخص اذ ما من عام الا ويطرقه احتمال التخصيص الا ما استثني لوجود القرينة المانعة
بقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم وما من حقيقة الا ويطرقها احتمال المجاز قوله ولنا
ان اللفظ اذا وضع لمعنى لح يعني والعموم اذا وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى
يقوم دليل المجاز وفيه شيء لان العموم لم ينقل نصا عن الواضع بل اخذ من تتبع موارد
الاستعمال وحاصله ان وضع الالفاظ للمعاني علم بالاستقراء وفهم المعنى من اللفظ
بدون القرينة علامة الوضع فتدبر قوله ولو جاز ارادة البعض لح اعلم ان الشارح
استدل على ان موجب العام قطعي اولا وعلى ابطال مذهب المخالف ثانيا واجاب
عن متمسكه ثالثا بالتضمن اما الاول فقوله ان اللفظ اذا وضع لح واما الثاني فتقريره
لو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان من اللغة وكذا
عن الشرع اما عن اللغة فانه يصير كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة محتملا
للخصوص فلا يستقيم ما يفهمه السامع من العموم واما عن الشرع فلان خطابات الشرع
عامة في الاغلب فلو جاز ارادة البعض من غير قرينة لما استقام فهم الاحكام بصيغة
العموم لاحتمال التخصيص ولا بصيغة الخصوص لعدم قرينة وذلك يؤدي الى التلبيس
على السامع وتكليفه بما لا يطاق واما الثالث فقد ذكره بطريق المفهوم من جواب
السؤال الاخير وتقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي
القطعي بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشي من الدليل فيجوز ان يكون قطعيا مع
احتمال الخصوص الناشي عن غير الدليل وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا
عن دليل فمم ولا نم ان احتمال التخصيص الذي يورد الشبهة شايع بل في غاية القلة
لانه انما يكون بكلام مستقل مقارن للعام وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر
العام على بعض الافراد مطلقا ولا شك في شيوعه وكثرته والحاصل ان جنس التخصيص
شايع لكون النوع الذي يمكن ان يحمل عليه صورة النزاع قليل قوله ولقائل ان يقول
حاصله ان اعتبار ارادة الخصوص باطل ولما لم يكلفنا الله بما ليس في الوسع سقط

اعتبارها فی حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظ لكنه بقیت فی حق العلم فلم یلزمنا
الاعتقاد القطعی ومع العلم بوجوب العمل بالعموم الظ لا یرتفع الامان واجیب
بان التكلیف لما كان بحسب الوسع ولیس فی وسعنا الوقوف علی الباطن لم تعتبر
الارادة الباطنة فی حقنا لا علما ولا عملا واقیم السبب الظ مقام الباطن تیسیرا
فیبقی ما یفهم من العموم الظ قطعیا وفیه شیء اذ عدم اعتبار الارادة الباطنة فی حق (وهو اللفظ العام)
الشرع للاحتیاط وذلك فی حق العلم دون العمل قوله ویمكن ان یجاب الخ ولك ان تقول
لا یلزم من نفی الاحتمال فی التبع نفیه فی الاصل لان الاقوی لا یلزم ان یستتبع الادنی
بخلاف العكس ویمكن الجواب ان الحكم البسیط اذا تعلق بشیئین كان كالمشترك
فاذا انتفی من احدهما یلزم نفیه من الآخر قوله فان قلت خبر الواحد محتمل اعلم ان المراد
بخبر الواحد الجنس الشامل لما یثبت به الواجب والسنة والمستحب لا الذی مفهومه
قطعی كما توهم بل هذا الحكم ثابت لمطلق الآحاد والمراد بالاحتمال فی العلم تجویز
كذب الرواة لعدم التواتر وبالاحتمال فی العمل كونه خاصا عاما مشتركا مؤولا
الی غیر ذلك فاسقطنا هذا الاحتمال فی حق العمل لانا لو لم نسقطه لما عملنا به لان
الشیء اذا احتمل امرین سقط العمل به واما فی حق العلم فالاحتمال باق ای یكونه
حدیث الرسول حتی لا یكفر جاحده اذ لو لم یكن الاحتمال باق فی حق العلم لكفر جاحده
ویثبت به الفرضیة كالمتواتر وهو مساق للتردد فیما یفیده مفهومه من الوجوب
تارة ومن المستحب والسنة اخری فقد قلتم بسقوط الاحتمال فی الفرع وهو العمل دون
الاصل وهو العلم فلم یتم ما ذكرتم من الجواب قوله قلنا ذلك احتمال ناشئ عن دلیل یعنی
الاحتمال الذی فی خبر الواحد والمراد بالدلیل كونه غیر متواتر لان المتواتر قطعی بالاتفاق
وغیره ظنی بخلاف العام فان الاحتمال فیه ناشئ عن غیر دلیل لكونه تجویزا عقلیا ولا یلزم
من عدم سقوط احتمال ناشئ عن دلیل عدم سقوط غیر ناشئ عنه قوله فعندنا یجب ولا
یجوز تخصیصه وعنده لا یجب ویجوز تخصیصه وذلك لانه لما كان قطعیا لا یجوز
تخصیصه بظنی الا بعد تخصیصه بقطعی مثله لان التخصیص بطریق المعارضة لما سیاتی
والظنی لا یعارض القطعی وانما جاز تخصیصه بظنی بعد تخصیصه بقطعی لانه صار ظنیا
قوله وسقطت یاء التصغیر عند النسبة كما یقال فی حنیفة حنفی اذا نسب الی فعیلة

بضم الفاء وفتحها بحذف تاء التانیث والیاء الا ما استثنی فیقول فی جهینة
ومزینة وقریظة وحنیفة وصحیفة ومدینة جهنی وقرظی ومزنی وحنفی وصحفی
ومدنی واذا انسب الی فعیل یقال فعیلی من غیر حذف فعلی هذا قیل الدین حنیفی
والمذهب حنفی وابو حنیفة حنیفی غیر حنفی ومتبع ابی ح حنفی وحنیفی والشافعی ومتبعه
حنیفی غیر حنفی قوله وما روی انس بن مالك الحدیث متفق علیه قوله نسخ بقوله علیه الصلوة
والسلام استنزهوا البول فان عامة عذاب القبر منه اخرجه الدارقطنی من حدیث
انس وقال المحفوظ انه مرسل وعن ابی هریرة مسندا اخرجه الدارقطنی والحاكم وعن
ابن عباس بلفظ ان عامة عذاب القبر من البول فتنزهوا منه اخرجه الطبرانی
والدارقطنی قوله ولو لم یكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول ای الحدیث الاول
بالحدیث الثانی لان شرط النسخ المماثلة قوله وحدیث العرنیین الخ جواب سؤال تقدیره
انما یثبت النسخ ان لو ثبت التاخر ولم یثبت فاجاب بان حدیث العرنیین متقدم
لان المثلة التی تضمنها منسوخة بالاتفاق لانها كانت مشروعة فی ابتداء الاسلام
فدل انتساخها علی تقدمه لا یقال انما یدل دلیل الانتساخ علی مطلق تقدم الحدیث
الاول وهو لا یستلزم تقدمه علی خصوص هذا الحدیث لانا نقول اذا ثبت تقدمه
بالدلیل تقدم مطلقا علی ما یتم علی تقدمه دلیل لثبوته بمجرد وهم لم ینشأ عن دلیل
وهو غیر معتبر علی ما مر فلا یعارض ما ثبت بالدلیل ولقائل ان یقول سلمنا تقدمه
لكن لا نم ان الحدیث الثانی عام لما سیاتی قوله اللام فیه للجنس قلنا ممنوع لم لا یجوز
ان یكون للحقیقة او العهد ویكون المراد بول ما لا یؤكل لحمه عملا بالدلیلین ویمكن ان
یجاب عن الاول بان الجنس انما یوجد فی الخارج فی ضمن المشخصات فاما ان یكون جمیع
الافراد او بعضها اذ لا واسطة بینهما فاذا انتفت البعضیة لعدم دلیلها تعین الجمیع
وهو المطلوب وعن الثانی بان سبب ورود الحدیث ما روی ان سعد بن معاذ
لما مات وشیعت الناس جنازته نزلت الملائكة للصلوة علیه حتی كان النبی علیه السلام
یمشی علی رؤس اصابعه من ازدحامهم فلما وضعوه فی القبر ضغطته الارض ضغطة
اختلفت اضلاعه فقال النبی علیه الصلوة والسلام استنزهوا عن البول الحدیث فانه كان
رجلا كثیر الابل ولم یتوق عن ابوالها فهذا دلیل علی ان المراد من البول لیس بول ما لا یؤكل

لحم هكذا قيل ولكن ان تقول فقد وجد دليل البعضية فلا يكون الجميع مرادًا فلا يثبت
المط بل يكون كل من لحم بشئ خاصًا لا يقال العبرة للفظ لا للسبب لانا نقول
الاعتبار للفظ اذا لم تدل قرينة على خلافه والسبب يصلح ان يكون قرينة على
المراد لكن قد يقال يجوز ان يكون عامًا باعتبار دلالته لانه اذا نهى عن ابوال المأكول
فمن باب اولى تثبت النهي عن غير المأكول فيصلح ناسخًا باعتبار الدلالة دون العبارة لاجل العموم
والا فباعتبار العبارة فهو خاص فافهم **قوله** فينبغي ان يرجح الخاص يعني فلا ينسخ
بالعام لعدم المماثلة بينهما اذ الخاص في قطعيته اقوى من قطعية العام **قوله** قلنا
الاحتمال الناشي عن دليل الغير حاصله ان العام لما كان موضوعًا للكل كان ارادة
البعض منه مجازًا وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها بلا قرينة فاحتمال المجاز
الواحد بلا قرينة مساوٍ لاحتمالات مجاز كثيرة بلا قرينة واما تاكيد العام بكل واجمع
فلا ينافي قطعيته بمعنى نفي الاحتمال الغير الناشي عن دليل لان التاكيد لرفع الاحتمال
اصلا نشأ عن دليل ام لم ينشأ كما ان في تاكيد الخاص في جاءني زيد نفسه او عينه
لرفع احتمال ارادة المجاز فلا ينافي قطعيته فان قلت لا نم ان احتمال ارادة التخصيص
في العام لم ينشأ عن دليل بل نشأ عن دليل لقول ابن عباس رض ما من عام الا وقد خص
منه البعض قلت ما نقل عن ابن عباس لم يثبت فيه لان الآي التي لم يخص منها
شيء كثيرة في القرآن مثل قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ولله ما في السموات وما في الارض
وخلق الله السموات والارض في ستة ايام وما من دابة في الارض الا على الله رزقها
قوله وفيما اذا اوصى هذا معطوف على قوله انه يجوز يعني حتى انه فيما اذا اوصى و
المقصود ان هذا الفرع مما يدل على ان العام مثل الخاص بلا رجحان عليه عندنا فهو مثال
وايضاح لتساويهما في الجملة والا فالخاتم ليس بعام حقيقة كما سنذكره **قوله** فتثبت
المساواة بينهما في الوصية بالفص فيه شيء فان هذا ينافي ما ذكره في التلويح وغيره
من ان الخاص اذا كان متراخيًا عن العام يكون ناسخًا له في قدر ما يتناولانه كما تقدم
وح ينبغي ان يبطل الوصية في الفص للاول ويكون للثاني ويمكن ان يجاب بان الخاتم
ليس عامًا حقيقة بل هو خاص والخاص وان كان ناسخًا لكن هنا لا يمكن ذلك لان
النسخ اعدام الحكم المنسوخ بالكلية وهنا لا يمكن ذلك لايجاب الفص للثاني

فلا يكون

فلا يكون من باب النسخ بل يكون من باب التعارض لان اسم الخاتم شامل للفص و
قد جعل الموصي للثاني من غير رجوع فاجتمع فيه وصيتان فيشتركان فيه لعدم
ترجيح احدهما على الآخر **قوله** هكذا ذكره شمس الائمة في زياداته وفخر الاسلام في البزدوي
المسئلة من غير ذكر خلاف وهذا فيما اذا كانت الوصيتان بكلام مفصول كما هو مسئلة
المتن اما اذا اوصى بالخاتم لانسان وبفصه لآخر في كلام واحد موصول بعضه
ببعض فان حلقة الخاتم يكون للاول وفصه يكون للثاني اتفاقًا لان الاول كالعام
لتناوله الحلقة والفص والثاني خاص متصل به فكان مخصصًا فظهر ان المراد ان
يكون الحلقة للاول والفص للثاني **قوله** وهو ان الفص للثاني عند ابي يوسف رح بيان
الخلاف المذكور في هذه الكتب والخلاف المذكور فيما اذا كانت الوصيتان بكلام مفصول
اما اذا كانتا بكلام واحد موصول فالفص للثاني اجماعًا كذا في المصفى وعلى ما في هذه
الكتب انما يكون هذه المسئلة على قول محمد فقط لانه لم يرجح الخاص على العام بعد التعارض
لتساويهما في قوة الدلالة لكن فيه شيء فانا لا نم التساوي هنا فان الفص يدخل
في الوصية الاولى دلالة وقد جعل للثاني نصًا والدلالة لا تقاوم النص **قوله**
فاذا كان مفصولا يكون معارضًا لا تخصيصًا فينبغي الايجاب الاول على عمومه ويصير
الايجاب الثاني معارضًا في الفص مع تساوي العام والخاص في الحكم فتثبت المساواة
بين الموصى لهما في استحقاق الفص فيسقط عنهما وليست الوصية الثانية رجوعًا عن الاول
كما لو اوصى بمجموع الخاتم للثاني لبقاء الوصية الاولى في الحلقة على حالها بلا معارض
لان الوصية بالفص ليست وصية بمجموع الخاتم **قوله** ولهذا صح استثناء الفص من الخاتم
لان الاستثناء دليل العموم وفيه شيء اذ ليس هذا اصلا كليًا لانتقاضه باسماء الاعداد
في نحو له علي عشرة الا ثلثة مع انها ليست عامة اتفاقية فتنبه لذلك **قوله** بل الفص جزؤه
فيه شيء لان الجزء اذا انعدم ينعدم اسم الكل كالواحد بالنسبة الى العشرة واذا زال
الفص مع بقاء الحلقة فلا يزول اسم الخاتم بالكلية بل يسمى خاتمًا بلا فص فتأمله
قوله هذا تفريع آخر انما خص هذا بذكر التفريع دون ما قبله من مسئلة الوصية
لان المقصود بالنتيجة من قوله انما هو لبيان ثمرة كون العام يوجب الحكم قطعًا فلهذا
جاز نسخ الخاص به ولا يجوز تخصيص الآية المذكورة بخبر الواحد لانه ظني والعام

قطعي وهو قوله مما لم يذكر وأما مثال الوصية فليس تفريعا على كونه قطعيا بل مثال
لمساواة العام للخاص في ايجاب الحكم عند التعارض على ان الخاتم ليس بعام حقيقة
فلا يكون مما نحن فيه وان كان المثال لا يلزم مطابقته للواقع فهذا هو النكتة في
تخصيص هذا الفرع بذكر التفريع دون ما قبله وان كان يمكن ان يطلق على الاول
تفريعا ايضا في الجملة قوله وهو ما روى انه عليه الصلوة والسلام قال المسلم يذبح
على اسم الله تعالى سمى او لم يسم رواه بعضهم عن البراء بن عازب ولم يرد كذلك وصححه
الغزالي في الاحياء وعليه عهدته ولكن روى ابو داود في المراسيل من جهة ثور بن زيد
عن الصلت ذبيحة المسلم حلال ذكر الله او لم يذكر لانه ان ذكر لم يذكر الا اسم الله تعالى
ورواه البيهقي من حديث ابن عباس موصولا وفي سنده ضعف قال البيهقي والاصح
وقفه على ابن عباس وقد صححه ابن السكين وقال روى عن ابي هريرة وهو منكر اخرجه
الدار قطني وفيه مروان بن سالم وهو ضعيف قوله فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس
الظنيين ولئن سلم ان الحديث مشهور فهو محمول على حالة النسيان بدليل انه ذكر في بعض
الطرق والروايات وان لم نجده لم نجد ذكره في المبسوط هذا واعترض بان الآية تقتضي
حرمة كل ما لم يذكر اسم الله عليه وقد خص منه بعض ذلك كاكل طعام لم يذكر اسم الله
عليه بالاجماع فيجوز تخصيص الغير بخبر الواحد والقياس واجيب بان الاجماع لا يصلح
مخصصا لما سيأتي فعلم ان حله باعتبار عدم دخوله في النص بل السلف اجمعوا
على ان المراد الذكر حالة الذبح لا غير قوله فان قلت التخصيص في هذا السوال مع الجواب
الى قوله وهو ترك الذكر ينبغي ان يذكر في دليل الشافعي لا في دليلنا فانا لا نجوز
التخصيص قوله قلت حاصله ان الآية بعمومها تتناول متروك التسمية عمدا وغيره مما ذبح
باسم الصنم والموقوذة والمتردية والنطيحة والمنخنقة والميتة فلا يلزم تعطيل النص
من تخصيص العمد منه لبقاء غيره تحته قوله وهو ترك الذكر الى هنا آخر ما يجب تقديمه
ويذكر مع دليل الشافعي قوله مع ان الحاق العامد بالناسي الخ هذا راجع الى دليلنا
وهو رد لما قاله الشافعي من الحاق العامد بالناسي وحاصله ان الحاق العامد
بالناسي غير مستقيم لانه ليس بتارك للذكر بل هو ذاكر شرعا لان الشرع اقام الملة
مقام الذكر في هذه الحالة للعجز عنه تخفيفا عليه كما اقام الاكل ناسيا مقام الامساك

في الصوم

في الصوم والعامد ليس في معناه اذ هو مقصر فلا يستحق التخفيف هذا على مجاراة ما
في الكتاب وللقائل ان يقول جعل الناسي ذاكرا مما يستلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فيما
لا يجوز والانفصال عنه مشكل اللهم الا ان يلتزم الجمع بينهما في مقام النفي كما جاز الجمع
بين المشترك فيه قوله وزنا اي زنا موجب لاباحة الدم وهو زنا المحصن قوله فلما
لم يبطل الادنى الحقين فاعلاهما اولى فيه نظر اذ لا يلزم من عدم البطلان في الادنى عدمه
في الاعلى اذ الاعلى لا يستتبع الادنى والجواب ان المحرم اذا لم يؤمن في الجناية اليسيرة
فعدم امنه لكثيرها اولى لانك اذا شاححت في القليل ففي الكثير اولى وما ذكره من
القاعدة فمسلم في غير هذا المقام لان المراد هنا الجناية المبنية على المشاححة وكل
مقام مقال قوله ولئن سلم انه مشهور فمعناه لا يسقط العقوبة في الآخرة قال بعض
الشراح الصحيح من الحديث قوله لا يعيذ عاصيا واما قوله ولا فارا بدم فلم يثبت ولئن
ثبت فيحمل على انه لا يسقط العقوبة قوله والآية تتناول الانفس دون الاطراف فيه نظر
على انه لو سلم هذا الاستدلال للزم ان لا يقتل الكافر بعد الخروج من الحرم ايضا
لانه يثبت له الامان بالدخول فان قلت معناه صار آمنا ما دام فيه قلت هذا تقييد بلا دليل
قوله وللقائل ان يقول لم لا يمكن ان يجاب عنه بان عموم الامان ثابت اذ الامان بترك
التعرض له وهذا حاصل اذ عدم الاطعام والاسقاء ليس بتعرض له قوله راجع الى البيت
لانه هو المذكور لا الحرم يعني والنزاع انما هو في داخل الحرم قوله لانه اذا وقع النزاع فيه
يعني يمكن ان قام النزاع في الجاني اذا دخل البيت فانه يصح التمسك بالآية على الشافعي
في عدم امانه اذا دخله عنده ووجه الصحة انها نص في المقصود لان الضمير للبيت
واذا ثبت الحكم في البيت ثبت في الحرم بطريق اللزوم لعدم الفرق بين البيت والحرم
اذ البيت من الحرم قوله كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي في ذلك فقال بعضهم لا يصير
آمنا بدخول البيت ولكن لا يقتل فيه كيلا يؤدي الى تلويثه بل يخرج منه ويقتل
وقال بعضهم يصير آمنا بالدخول فيه دون الحرم قوله فالالزام بالآية متعذر لاختلاف
محل النزاع لان الخصم يقول دخول البيت هو المفيد للامان دون الحرم ونحن نقول
دخول الحرم هو المفيد له ايضا والشرط اتحاد المحل مع اختلاف الحكم قوله بل هي ظهور
قدميه في الصخرة وغوصه فيها الى الكعبين وبقاء ذلك الى الآن دون سائر آيات الانبياء

ولهذا قيل فيه آيات بيّنات بالجمع ولو كان المراد ما قيل من كون البيت متعبّدًا لم
لقيل فيه آية بيّنة بالافراد فتنبّه لذلك قوله فان لحقه خصوص الخ اختلف اهل الاصول
في العام المخصوص هل هو حقيقة ام لا وتحرير موضع الخلاف ان التخصيص بذلك غير مستقل
وبدليل عقلي لا يؤثر في تغيير العام عما كان بالاتفاق لعدم ورود الشبهة وموضع
الخلاف العام المخصوص بكلام مستقل واختلفوا ايضا هل هو حقيقة في الباقي او مجاز
فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي انه حقيقة ان كان
الباقي غير منحصر والا فمجاز وقيل غير ذلك قوله احترز بقوله مستقل عن الصفة فالاستثناء
والمجاز والشرط والغاية فانها وان لحقت العام لا يسمّى مخصوصًا اذ عمل التخصيص عندنا
عندنا على سبيل المعارضة من حيث الصيغة وان كان على سبيل البيان من حيث الحكم
وليس عمل هذه الاشياء كذلك لكون كل منها غير مستقل اذ مفهوم الصفة يحتاج
الى الموصوف وكذا الشرط الى المشروط والمستثنى الى المستثنى منه والغاية الى المغيا
فالصفة توجب القصر على ما توجد فيه نحو في الابل السائمة زكوة والاستثناء
توجب قصر العام على بعض الافراد والشرط يوجب قصره والكلام على بعض التقادير
نحو انت طالق ان دخلت الدار والغاية توجب قصر المغيا على البعض الذي جعلت
الغاية حدا له نحو اتموا الصيام الى الليل قوله ولقائل ان يقول الخ الجواب ان قرينة
الاضافة على دليل العقل على التخصيص لا انها مانعة منه قوله وتخصيص الصبي والمجنون
من خطابات الشرع من هذا القبيل اي من قبيل التخصيص بالعقل فان العقل يحكم
بالضرورة انهما مخصوصان من خطابات الشرع لعدم التكليف في حقهما وخطابات
الشرع انما هي للمكلفين لا يقال ثم لم يتناولهما النصوص لعدم التكليف لانا نقول
التناول بقطع النظر عن العقل والعقل يخصهما بالاخراج لانهما لا يفهمان مضمون
الخطاب وخطاب ما لا يفهم قبيح لانه يؤدي الى تكليف ما لا يطاق وهو مسلّم قوله
وعن الحسّ نحو واوتيت من كل شيء فانه لم يشاهد لها كل شيء ما أتيناه ذلّم توت السموات
والارض والجن والانس ونحوها مع شمول الشيء لذلك وفي جعل هذا من قبيل التخصيص
بالحسّ تسامح فان المدرك بالحس هو ان لها كذا وكذا وانما انه ليس لها غير ذلك فانما
هو العقل لا غير قوله وبقوله مقارن عن الناسخ فانه وان كان مستقلا لكن ليس مخصصًا

لكونه متراخيا

العام المخصوص

اذ لابد في التخصيص من معنى المعارضة عندنا وليس في الصفة ذلك الا في الاستثناء لانه لبيان انه لم يدخل تحت الصدر منه

لكونه متراخيا قال بعض المحققين القول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب
بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص
بعض الآيات بالبعض مع التراخي انتهى ويمكن ان يقال اصطلاح الاصوليين على
اشتراط المقارنة في التخصيص ولا مشاحة في الاصطلاح وما ورد من التخصيص المتأخر
لم يحملوه على التخصيص المصطلح وانما حملوه على النسخ ولهذا قال بعض الشراح المخصص
اذا تراخى يكون ناسخا قوله داخلة في ماهيته بان يكون جزءا منه بحيث لا يوجد تخصيص
الا مع المقارنة وح يجوز التخصيص في المرة الثانية بالمتأخر بخبر الواحد والقياس
كما صرح به بعض المحققين من الشراح فان قلت اذا جوّزتم التخصيص بدليل متأخر في المرة
الثانية فلا فرق ح بينه وبين التخصيص في كون كل منهما يكون بدليل متأخر قلت ان
النسخ رفع الحكم عن الكل والتخصيص عن البعض فان قلت قد يكون النسخ رفعا عن البعض
قلت رفع الحكم في النسخ يثبت مقتصرا عند وجود الناسخ في الزمن الثاني بخلاف التخصيص فانه
لبيان ان المخصوص لم يدخل تحت الحكم العام ابتداء قوله ويمكن ان يجاب عنه
بان المراد بالمقارنة ان لا يعرف تأخر دليل مخصوص لا ان يصدر امعًا عن النبي
عليه الصلوة والسلام يؤيده ما قال بعض المحققين ان العام والخاص ان دلّ
احدهما على ثبوت حكم والآخر على نفيه فاما ان يعلم تأخر احدهما عن الآخر او لا فان
لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا المتأخر والآخر
منسوخا المتقدم قوله ثم يمكن ان لا يعرف تأخره دليل الخ ظاهر كلام الشارح انه يجعل
المقارنة داخلة في ماهية التخصيص وهذا يقتضي انه اذا علم تأخر الدليل الثاني
لا يكون مخصصا بل ناسخا وفيه نظر وجهه فان العام اذا خص اولا بدليل
مقارن ثم خص ثانيا بمتأخر كخبر الواحد والقياس فانه يسمى مخصوصا عند اهل الاصول
فالاولى لجعلها شرطا له اول مرة كما قاله بعض الشراح لا يقال التخصيص مفهوم واحد
فلا يجوز ان يكون بعض افراده مشروطا بشيء دون الآخر لانا نقول ذلك شرط عمل
التخصيص فان عمله باعتبار المخصوص منه فيجوز ان يكون الافراد مختلفة الشروط
باعتبار العمل لا لذاتها قوله والعام اذا اقتصر على بعض افراده بغير مستقل يكون حجة بلا
شبهة كما كان قبل التخصيص لان الظهور انما يحصل باعتبار التعليل وهذه الاشياء

فان الحكم مسلوب عن البعض المخصوص من اول الامر قبل التخصيص

لا يقبل التعليل قوله ان كان المخرج معلوما قيد به لانه ان كان مجهولا يورث جهالة
في الباقي فلم يصح جهة الا ان يبين المراد قوله وان قصر بمستقل يعني غير العقل والحس فان
التخصيص بهما لا ينافي القطعية واطلاق التخصيص عليهما مجاز على هذا الاصطلاح فينبغي
بهذا ان مراد الشارح التخصيص بالكلام المستقل وان اطلق ذلك قوله فقيل ورد
البيان بكونه نظرا للمخصوص المجهول الخ حاصله انه يصح ان يمثل باية الربوا للقسمين
بالاعتبارين ومثل ايضا الخصوص المعلوم بالمستأمن فانه خص من قوله تعالى
فاقتلوا المشركين بقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره قوله حتى يجوز تخصيصه
بخبر الواحد يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز ان يخص بخبر الواحد والقياس
اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس
لا يصلح ان يكون معارضا بخبر الواحد ويصلح معارضا بخبر الاثنين للعام المخصوص
حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان
ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه
القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه وسنده
باعتبار توهم غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له
وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون
مقارنا للقطعي بتراخي القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت
فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل وهو لا يعلم تراخيه بطريق القطع
قوله كما خص الشيوخ والعجائز الخ وكما في نص الربوا الملحقة البيان في الاشياء الستة
الحق بها غيرها بعلة الكيل والجنس او الطعم والجنس بالقياس وكما في اهل الذمة
لما خصوا من عموم نص القتال الحق بهم النسوان والصبيان والعميان والمقعدون
والزمنى بعلة ان كفرهم غير مفض الى الحرب ككفر اهل الذمة فخصوا من النص بالقياس
قوله مع ان الكافر والقاتل خصا منه لك ان تقول انما خصا منه بقوله عليه
الصلوة والسلام لا يرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر رواه الستة من حديث
اسامة وبقوله عليه الصلوة والسلام ليس للقاتل من الميراث شيء رواه عبد البر
وصححه وكل منهما خبر واحد فكيف يخص به العام اولا اللهم الا ان يدعى الشهرة فيهما

مع المقارنة

مع المقارنة والجواب ان حرمان الكافر [عن] الميراث خص بقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا على انه يمكن ان النبي عليه الصلوة خص اية الميراث وقت النزول
باذن من ربه لا برأيه قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث الحديث رواه الخلفاء
الاربعة وابن عوف وابن ابي وقاص والزبير والعباس والازواج الطاهرات
التسع قوله مع ان سرقة ما دون النصاب والسرقة من غير حرز مخصوص بالاجماع
فيه نظر فان الاجماع لا يصلح مخصصا لاشتراط المقارنة والاجماع ليس بمقارن
للنص ضرورة واجيب بان المخصص في الحقيقة سند الاجماع وقد يكون سنده مقارنا
في نفس الامر ولك ان تقول سند الاجماع قد يكون ظنيا كخبر الواحد والقياس فكيف
يصلح مخصصا قوله يعني ان دليل الخصوص الخ حاصله ان دليل الخصوص مستقل من وجه
دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفى حظا من كل منهما
ولا يبطل احدهما بالكلية دفعا للترجيح من غير مرجح فيعتبر دليل الخصوص في المعلوم
بالاستثناء والناسخ المعلومين وفي المجهول بالناسخ والاستثناء المجهولين وفي كل
من الاعتبارين شك في سقوط حجية العام فلا يبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه
نوع شبهة فيوجب العمل لا العلم لكونه ثابتا من وجه دون وجه قوله لان كلا منهما
اي المخصوص والمستثنى لم يدخل تحت الحكم يعني ان المخصوص لم يدخل تحت العام ولهذا
لا يكون دليل الخصوص الا مقارنا لان التخصيص بطريق رفع الحكم عن المخصوص بعد ان
كان ثابتا والاستثناء تكلم بالباقي بعد الاداة لان المستثنى دخل في الصدر ثم خرج
بل كانه لم يتكلم به قوله كالمستثنى المجهول فان جهالته توجب جهالة المستثنى منه وذلك
يوجب سقوط العمل بالمستثنى منه الى ظهور البيان فكذا المخصوص المجهول يوجب سقوط
العمل بالعام وحجيته لامتناع اثبات الحكم بالمجهول قوله يبقى اي العام كما كان قطعيا
قبل التخصيص لان الناسخ اذا كان مجهولا يسقط بنفسه ولا يؤثر في الحكم السابق لان
المجهول لا يصلح معارضا للمعلوم فكذا المخصوص المجهول يسقط كانه لم يرد ولا يؤثر في
العام قوله وقلنا يبقى حجة يعني عملا بشبه الناسخ ولا يكون قطعيا بشبه الاستثناء
قوله يحتمل التعليل لانه نص مستقل هذا باعتبار شبه الناسخ فان قلت الناسخ من حيث
هو لا يحتمل التعليل فكيف تثبت المشابهة بهذا الاعتبار قلت المشابهة من حيث الصيغة

فقط والناسخ من حيث الصيغة يقبل التعليل وان كان لا يقبله من حيث الحكم
هذا قوله وذلك القدر مجهول الخ اذ لا يعلم القدر الذي يصير مخصوصا من الباقي
بجهالة ما دخل تحت العلة لان اي فرد يفرض من العام يحتمل ان يكون داخلا
تحت العلة المستنبطة من الدليل المخصوص وخارجا من العام بالقياس على المخرج
فيصير الباقي تحت العام مجهولا فيكون مجملا فيتوقف على البيان كذا قالوا قوله
اذ به يتبين ان المستثنى لم يدخل تحت حكم الصدر ولانه بمنزلة وصف قائم بصدر
الكلام دال على عدم دخول المستثنى في المستثنى منه فكان المستثنى لم يتكلم به
فيكون عدما والعدم لا يقبل التعليل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب
ان يبقى العام على حاله فوقع الشك في عدم الحجية والحاصل ان المخصوص المجهول
باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك
في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين وانما يرفع وصفه فيكون ثابت الحجية غير قطعيتها
كالآية المأولة وخبر الواحد قوله فان قيل ينبغي الخ هذا السؤال لا حاجة اليه لتقدم
ما يغني عنه قوله لان موجب العقل لا يختلف لان العقل لا يخطي وانما يوقعه في الخطأ
الوهم قوله لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف الذي جعلناه علة فان ذلك يختلف
باعتبار المجتهدين قوله فان قلت دليل الخصوص لما شابه الناسخ والاستثناء الخ
هذا سؤال قوي ظاهر الورود اورده كثير من الشراح واجاب عنه بعضهم بانه انما
امتنع التعليل فيهما لان الاستثناء غير مستقل والناسخ وان استقل لكن التعليل فيه
يفضي الى معارضة النص وهذان قد انعدما في دليل الخصوص اما انه مستقل فظ واما
ان التعليل فيه لا يفضي الى المعارضة فلما مر لبيان انه لم يدخل تحت الجملة لا انه للاخراج
بعد الادخال والمعارضة انما تلزم على هذا التقدير فلا يلزم من عدم تعليل كل منهما
عدم تعليل المخصص اذ المقتضي موجود والمانع مرفوع واما الجواب الذي ذكره الشارح
ففيه قلق من جهة التركيب والفهم وكان يكفي في الجواب ان يقول قلنا المانع من التعليل
في الاستثناء عدم استقلاله وفي الناسخ عدم خلوصه من معنى المعارضة اذ لو علل لصار
القياس معارضا للنص ومبطلا له وفي دليل الخصوص لم يوجد شيء من ذلك فاحتمل
التعليل واما قوله لان صار دليل الخصوص الى قوله نظير هذه المسئلة مستدرك

(هامش: أي المعارضة بين النص والعلة)

(هامش: يعني احتمال كون العلة غير الوصف الذي جعلناه علة)

(هامش: ولقائل ان يقول لما كان المذهب عندكم ان المخصص مما يصح تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله ويمكن ان يجاب عنه بان هذا التقرير الزام للخصم في الغاء احدهما بالنظر الى اعتبار الشبهين من غير ملاحظة الى ان المذهب صحة التعليل عندنا وهذا القدر يكفي في الالزام ولو لوحظ ذلك لطال بناء في ثبوت المطلوب ايضا لان احتمال التعليل لا يخرجه من ان يكون حجة اصلا لان ما اقتضى العلة تخصيصه يخص وما لا فلا يخص فيبقى تحت العام فلا يبطل العام بالتعليل بالكلية فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يبقى العام موجبا للحكم قطعا فيما بقي تحت العام اذا كان المخصص معلوما قاسمي)

(هامش: اي على التعليل المذكور من قوله لان ما اقتضى العلة تخصيصه يخص وما لا فلا يخص)

(هامش: اي ما لا تقتضي العلة تخصيصه)

غير محتاج اليه بل ليس له معنى الا بتكلف زائد قوله اذ لو علل اي الناسخ لصار القياس
معارضا للنص وذلك لان عمل القياس المستنبط من الناسخ على وفق عمل الناسخ
وعمل الناسخ بطريق المعارضة فكذا عمل القياس المستنبط منه على سبيل المعارضة
للنص العام فيكون تعليل الناسخ باطلا والمخصص المعلوم مبين ان القدر المخصوص
لم يتناوله العام ولم يرد منه لا معارض للنص واذا كان كذلك احتمل التعليل
فجاز تعليله لعدم لزوم الفساد لانه لم يلزم منه معارضة القياس للنص لانه اذا
كان عمله بطريق البيان كان عمل القياس كذلك اذ عمل الفروع يكون على وفق عمل الاصل
قوله لانه جعل قبول العقد الخ وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول
العقد في كل منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الآخر وهذا
شرط مفسد وتقرير الجواب ان هذا قياس مع الفارق لان كون محل الخيار غير مبيع
انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم اما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع
لكونه داخلا في الايجاب لان الشرط هنا لم يؤثر في منع السبب فيكون قبوله شرطا
صحيحا بخلاف العبد مع الحر فانه ليس بمبيع اصلا قوله فان قلت لم يجعل ابو حنيفة الخ
هذا السؤال وارد على المشبه به في السؤال الاول لا على مسئلة الكتاب والجواب عنه
قول المص فصار كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد فانه باطل الخ كما لا يخفى قوله
لان العوض في البيع ينقسم الخ حاصله الفرق بين البيع والنكاح فان العوض في البيع
والمعوض متقابلان حتى ان كل جزء من هذا في مقابلة جزء من ذاك فلا يخلو شيء
مما جعل مبيعا عن ان يكون مقابلا بشيء من الثمن ومستحقا به فلو قلنا بوجوب كل
الثمن بمقابلة القن لما كان العوض منقسما على المعوض بخلاف النكاح فانه لا يوزع فيه
لعدم قبول تجزية المحل وانما يقابل المهر بالمرأتين مثلا باعتبار المزاحمة فاذا لم يصح
نكاح احدهما لم يوجد المزاحمة فلم ينقسم فصار كما اذا اوصى لزيد وعمرو بثلث ماله
فاذا عمرو ميت يكون الثلث كله لزيد هكذا قالوا وفيه شيء فان هذا مسلم عند اتحاد
المحل اما عند تعدد المحل القابل فلا شك في قبول الانقسام كما في تعدد المبيع بعد
تمام الصفقة بالقبض اما قبل التمام فلا يجوز الانقسام حتى لو اشترى عبدين بالف
ولم يقبضهما لا يجوز ان يرد احدهما ويقبل الآخر لعدم تمام الصفقة فقولهم العوض

(هامش: اي العوض)

(هامش: اي المبيع)

ينقسم على اجزاء المعوض انما هو عند تمام الصفقة وبعد تمامها تم التنظير بالاجنبية
ومن لا يصح نكاحها ليس بجيد اذ ليس فيه تعدد العقد معنى حتى يكون نظيرا لعقد واحد
اللهم الا ان يقال هذا تنظير لاصل المسئلة وهو ضم ما ليس بمحل الى ما هو محل قوله وجه كون
المسئلة نظير دليل الخصوص لم ايضاح المقام ان الفرد المخصوص داخل فى العام صيغة
لا حكما وكذا العبد الذى فيه الخيار داخل فى الايجاب لا الحكم فنسبة الخيار من البيع كنسبة
دليل الخصوص من العام فنسبة محل الخيار من البيع كنسبة الفرد المخصوص من العام قوله
من حيث انه داخل لم اعلم ان شرط الخيار يدخل على الحكم دون السبب على خلاف الاصل لان
البيع لا يحتمل التعليق والخطر لانه يفضى الى القمار فى الاثبات والخيار يثبت بخلاف القياس
فلو دخل على السبب تعلق حكما ايضا ضرورة واذا دخل على ترك سببه على حاله فقللنا
باد فى الخطرين اعمالا للقضية الكلية بقدر الامكان وهى ان الاثبات لا يحتمل التعليق
بخلاف الاسقاط حتى لو حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث ولو حلف لا يطلق فعلق
الطلاق بالشرط لا يحنث هذا فاعلم ان المسئلة المذكورة فى المتن على اربعة صور الاولى
ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين مثل ان يبيع سالما وغانما بالفين كل منهما بالف صفقة
واحدة على ان البايع والمشترى بالخيار فى سالم ثلثة ايام الثانية ان يكون محل الخيار
معلوما والثمن مجهولا كما اذا باعهما بالفين على انه بالخيار فى سالم الثالثة عكس هذه
وهى ما لو باعهما بالفين كل واحد منهما بالف على انه بالخيار فى احدهما الرابعة ان يكون
كل منهما مجهولا كما لو باعهما بالفين على انه بالخيار فى احدهما فلرعاية شبه الناسخ صح البيع
فى الاولى ولرعاية شبه الاستثناء لم يصح فى البواقى ووجه الاختصاص ان معلومية
محل الخيار والثمن يرجح جانب الصحة فيلايم شبه النسخ المقتضى للصحة وجهالة محل الخيار
او الثمن او كليهما ترجح جانب الفساد فيلايم شبه الاستثناء وقد يقال ان فى كل واحد
من الصور عملا بالشبهين اما فى الاولى فلان شبه الاستثناء يوجب ايضا صحتها
لكونه استثناء معلوم واما فى الثانية فلان شبه الناسخ يوجب لزوم العقد
فى غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارية وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا يثبت
الجواز بالشك واما فى الاخريين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ
يوجب انعقاده فى العبدين فلا ينعقد بالشك وقد يجاب بان معنى شبه الاستثناء

ان محل الخيار

ان محل الخيار وغيره داخل فى الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا
مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء فى صورة
جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم قوله فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء
بل مثال البيع بالحصة ابتداء ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف الموزع
على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع ومثال البيع بالحصة
بقاء ما اذا باع عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم فانه يبيع العبد فى الباقى
منهما بحصته وينفسخ فى الميت وهو غير مفسد لان الجهالة الطارية غير مفسدة للعقد
قوله لانه اذا انعدم القيدان يعنى معلومية محل الخيار وثمنه قوله والناسخ المجهول يسقط
فيصير لغوا فيبقى اذ لا معنى لقبضه قوله فان قلت جهالة الثمن طارية لم هذا السؤال
وارد على ما اذا اعين محل الخيار ولم يفصل الثمن وهى الصورة الثالثة وذكر القاضى
فى هذه الصورة انه يصح العقد فى الذى لا خيار فيه حتى لو فسخ العقد فى الذى فيه الخيار
بقى الآخر على الصحة لان العقد منعقد فيهما لانهما محلان للبيع والتسمية صحت جملة
الا ان الخيار عارض دخل فى الحكم فمنع ثبوت الحكم فى احدهما فصح الايجاب فى الآخر
ووجبت حصته من الثمن واجيب بان حكم العقد لما انعدم فى محل الخيار بنص قايم
من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا لحكمه فصار
الايجاب فى حق الحكم فى محل الخيار بمنزلة العدم كما فى بيع الحر فيبقى الايجاب فى الآخر
بحصته من الثمن ابتداء وذا لا يجوز قوله وان كان معلوما يكون معلولا لاستقلاله
فان قلت الاستثناء غير مستقل وذلك مانع من التعليل لانه عدم كما مر فكيف يثبت
فى دليل الخصوص المعلوم شبه الاستثناء بطريق التعليل قلت هو باعتبار استقلاله
يحتمل التعليل لكن شبهه بالاستثناء المجهول باعتبار مآل التعليل فيرجع اليه بالنسبة
الى الحكم لانه اذا كان مجهولا يسقط صدر الكلام وكذا العام يسقط بالجهالة الناشية
من التعليل وبكل وجه قوله كالبيع المضاف الى حر وعبد وكذا الى حى وميت او خل
وخمر او ميتة وذكية فان قلت هذه المسئلة لا استثناء فيها مع انه اورد ما
نظير شبه الاستثناء قلت لكنها تناسب الاستثناء من حيث ان الحرام لا يدخل تحت
الحكم مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى كما اذا باع عبدين الا هذا

وههنا بحث لا بد من التنبيه له وبيانه ان في الهداية من جمع بين حر وعبد وشاة زكية وميتة بطل البيع فيهما وذكر في المبسوط بلفظ الفساد فيهما وفي الحج ان في الحر ونحوه فاسد في القن ونحوه واليه اشار صاحب المغني بقوله يفسد البيع في القن واخيه تا بعا لما اشار اليه شمس الائمة في اصوله فعلى هذا يكون لفظ الفساد في المبسوط في حق الحر مستعارا عن البطلان ولفظ البطلان في الهداية في القن مستعارا عن الفساد فارتفع بذلك الخلاف كذا قيل وفيه بحث لانه جمع للحقيقة والمجاز لان لفظ الفساد في عبارة المبسوط يتناول معنى الفساد والبطلان وكذا لفظ البطلان في عبارة الهداية والصواب ان يحمل كلتا العبارتين على عموم المجاز بان يراد منها عدم الجواز وكذا المراد ببطلان البيع في عبارة الشارح رح

بحصة من الثمن فانه يبطل البيع فكذا هذا قوله فانه باطل فيه تجوز فان البيع باطل في الحر فاسد في القن حتى ان الملك يثبت فيها بالقبض قوله لان الحر لم يدخل تحت الايجاب الخ علل الفساد في العبد واخواته بوجهين احدهما ان البيع فيه يكون بيعا بالحصة ابتداء وذلك لا يجوز وثانيهما ان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد البيع بالشرط الفاسد المخالف لمقتضى العقد واورد ان قبول العقد فيما لا يصح شرط ليس فيه منفعة فلا يكون مفسدا واجيب بمنع اشتراط النفع في افساد الشرط وليس بشيء ثم لو سلم ففيه نفع لان قبوله قبول بدله وهو مال متقوم والحر ليس بمال فيكون خاليا عن العوض فيكون ربوا واورد ايضا ان جعل قبول العقد في كل من الشيئين شرطا لقبوله في الاخر انما هو اذا صح الايجاب فيهما اما اذا لم يصح فيهما او في احدهما فلا اشتراط وفي صورة الجمع بين الحر والعبد لم يصح الايجاب في الحر واجيب بان كون الجمع بين الشيئين في الايجاب مقتضيا لجعل قبول العقد في كل منهما شرطا لقبوله في الاخر مما لا ينبغي ان يشك فيه الا انه قد يكون فاسدا وهو ما اذا لم يصح الايجاب فيهما وقد يكون صحيحا وهو ما اذا صح الايجاب فيهما كما في شراء القن او المكاتب او المدبر او ام الولد فان هؤلاء قد دخلوا تحت العقد لقيام المالية وكذا ينفذ بيع المكاتب برضاه في الاصح والمدبر بقضاء القاضي وام الولد عند ابي حنيفة وابي يوسف الا انهم باستحقاقهم انفسهم العتق في المال رد البيع فيهم قوله قيد بقوله بثمن واحد لانه انما قال بوحدة الثمن ليكون النظير متفقا عليه اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة لصح بيع العبد عندهما بما سمى بمقابلته خلافا لابي حنيفة هما يقولان ان الصفقة متعددة بتفصيل الثمن فلا يسري الفساد من احدهما الى الاخر وهو يقول الصفقة متحدة فيهما لان تعددها بتكرار لفظ البيع مع تفصيل الثمن فاذا فسد العقد في البعض فسد في الباقي بالضرورة قوله على اختلاف المذهبين يعني مذهبنا ومذهب الشافعي فمن كان يقول ان موجبه كان القطع يقول به بعد التخصيص كما هو مذهبنا ومن يقول ان موجبه كان الظن يقول به بعده كما هو مذهب الشافعي قوله في المتن بخلاف الاستثناء الى قول الشارح للتعليل يشير بذلك الى الرد على اعتبار الكرخي شبه الاستثناء في دليل الخصوص دون شبه الناسخ وحاصله ان يقول ان شبه الناسخ

اولى

اولى بالاعتبار من شبه الاستثناء لان كلا من الناسخ ودليل الخصوص مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فانه غير مستقل لان الاستثناء مع المستثنى منه كلام واحد فكان بمنزلة وصف غير قابل للتعليل فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فلا يجب العمل به الا بعد البيان بخلاف الناسخ فان جهالته لا يضر الكلام المتقدم لانه يسقط بنفسه فكذا دليل الخصوص يسقط اذا كان مجهولا ويبقى العام على ما كان عليه فكانت هذه المشابهة اولى من مشابهة الاستثناء قوله لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضا للمعلوم فيسقط حتى كانه لم يرد كالناسخ اذا كان مجهولا فانه يسقط بنفسه ولا يؤثر في الحكم السابق قوله وان كان معلوما لم يكن محتملا للتعليل فيبقى العام فيما وراءه موجبا قطعيا قوله كما ان الناسخ ليس يحتمل له هذا يخالف ما مر في مراعاة شبه الناسخ فيما اذا كان معلوما على القول الاول المختار من انه بالنظر الى الصيغة اعني شبه الناسخ يحتمل التعليل لانه مستقل ويمكن ان يقال المشابهة تم من حيث الصيغة فقط وهو من هذه الحيثية يقبل التعليل وانما لم يقبل باعتبار حكمه وهو المراد هنا ولكل مقام ما يناسبه قوله حصار كما اذا باع عبدين وهلك احدهما قبل التسليم الى المشتري او استحق او ظهر انه مكاتب او مدبر فانه يصح البيع في الباقي للدخول في العقد ثم الخروج اما الدخول فباعتبار الرق والتقوم اما في العبدين اذا مات احدهما او استحق فظ واما في المدبر والمكاتب فلان كل واحد منهما محل للبيع لقيام المالية لجواز بيع المكاتب من غيره برضاه في الاصح وبدليل نفاذ القضاء ببيع المدبر كما مر واما خروجهم بعد تناول الايجاب اياهم فلضرورة تعذر التسليم في الميت ولصيانة حق المستحق في الاستحقاق ولصيانة حق العتق في المكاتب والمدبر وهذا الخروج لا يفسد البيع لان الجهالة عارضة في الانتهاء ومثلها غير مفسد قوله وهو مذهب عامة الاصوليين تقدم ان القول الاول هو المختار عندنا قوله وعن الرابع اي هذا جواب عن الشق الثاني من القول الرابع اما الشق الاول فقد علم الجواب عنه من الجواب عما قاله الكرخي من انه لا يلزم جهالة الباقي مطلقا فانه مخصص المجهول وان اوجب جهالة الباقي بشبه الاستثناء لا يوجبها بشبه الناسخ بل يسقط عنه بنفسه ويبقى العام على ما كان عليه والمخصص المعلوم وان جاز تعليله لاستقلاله لكن التعليل يورث في العام شبهة يزيل عنه القطع دون صحة الاحتجاج به لما علم من الاجماع على صحة الاحتجاج بالعام المخصوص فالرد على قول الكرخي رد على الشق الاول من القول الرابع قوله وان كان معلوما

القول

فكالاستثناء لم هذا يخالف ما تقدم في تعليل الكرخي من انه اذا كان معلوماً يكون معلولاً لا
لاستقلاله مع ان الاستثناء لا يقبل التعليل فلم يراع شبه الاستثناء بالكلية بل من حيث
الجهالة بالمآل والجهالة انما يكون مقبول التعليل وههنا المراد مشابهة الاستثناء المعلوم
وهو لا يقبل التعليل واما مشابهة الاستثناء المجهول فكما قال الكرخي فههنا شبهان
فلا بد من مراعاتهما وفي قول الكرخي شبه واحد ولكل مقام ما يناسبه قوله والعموم اما
ان يكون لم اختلف الاصوليون في الفاظ العموم فقال الجمهور هي حقيقة فيه والمشهور
انها خمسة انواع الاول اسماء الشرط والاستفهام والموصولات والثاني الجمع المنكر والمعرف
والمضاف والثالث الجنس المعرف المفرد كالسارق والسارقة والرابع النكرة في سياق النفي
والخامس الفاظ التاكيد مثل كل واجمعون وقال ارباب الخصوص هي حقيقة في الخصوص مجاز
في غيره وقال الاشعري وهي مشتركة بين العموم والخصوص وقال آخرون بالوقف وعدم الحكم
عليها بحقيقة ولا مجاز واختلفوا في تفسير الوقف فقيل معناه لا ندري اهي موضوعة
للخصوص او للعموم او مشتركة بينهما وقيل معناه انا نعلم انه للعموم ولكن لا نعلم انها حقيقة
فيه او مجاز فالجهل في تعيين احدهما لا في وجوده قوله او بالمعنى لا غير بان يكون اللفظ
مفرداً مستوعباً لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاماً بصيغته فقط اذ لا بد
من تعدد المعنى قوله كرجال لم العام صيغة ومعنى اما ان يكون له مفرد من لفظه كالرجال
او لا كالنساء واختلفوا في الجمع المنكر كرجال ونساء فذهب القاضي ابو زيد وشمس الائمة
وفخر الاسلام وبعض العراقيين من اصحابنا وآخرون الى انها عام يحمل على جميع الافراد عند عدم
المانع وعلى الثلثة عند وجوده وهو مذهب الجبائي واختاره الهي وهو المختار وذهب جمهور
الشافعية وبعض اصحابنا من العراقيين الى انه ليس بعام وقيل لا شك في عمومه بمعنى انتظام
جمع من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق واختلفوا ايضاً في جمع القلة وهو
ما يتناول العشرة فما دونها الى الثلثة والعامة على انه ليس بعام اذا كان منكراً لكونه ظاهراً
في العشرة ومختار فخر الاسلام العموم مطلقاً قوله سواء كان جمع قلة او لا وزان جمع القلة افعل
وافعال وافعلة وفعلة وجمعا الصحيح المذكر والمؤنث كذا ذكره ابن الحاجب قوله وايضاً كل عام
يحتمل التخصيص والاستثناء والجمع المنكر لا يحتمل ذلك لانه ليس شاملاً للجميع قطعاً حتى يخرج منه
بعضه بالتخصيص والاستثناء وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم قوله بل هو محمول على الجميع

عند عدم

عند عدم المانع تحقيقاً لمعنى العموم وعلى الثلثة عند وجوده للتيقن قوله سلمنا ذلك لم ان قلت
هذا الجواب الثاني وهو التسليم انما ينفي القطعية والسائل ادعى انه لا يفيد الظن فضلاً عن
القطعية فكان التعرض له في هذا التسليم ويمكن ان يقال هو في الثلثة قطعي وفيما عداه
ظني فلا يلزم عدم احتماله الظن ولما نفى القطعية استلزم احتمال الظن فتأمل قوله كوجب العام
الثابت بطريق الآحاد هذا تشبيه للنفي لا للمنفي قوله وقد صرح فخر الاسلام هذا جواب عن
الاعتراض الثاني وهو قوله وايضاً لم وحاصل الجواب انا لا نم احتمال التخصيص على مذهب
القائلين بعمومه قوله وكذا قال الزمخشري في بحث مجي الا بمعنى الصفة انه يجوز الاستثناء في الجمع
المنكر الا والاولى ان يقول من الجمع المنكر وحاصله انا استدللنا على كونه عاماً بجواز الاستثناء منه
لان الاستثناء معيار العموم ولك ان تقول جواز الاستثناء متوقف على العموم فاثبات
العموم به دور والجواب ان عموم الجمع المنكر انما يثبت بالدليل وهو انه لو لم يكن للعموم لكان
مختصاً بالبعض ولا قائل به فان قلت قولهم الاستثناء معيار للعموم مشكل لانا لم نقل بانه
المستثنى داخل في المستثنى منه ثم خرج كما يقوله المخالف بل هو منع من الدخول في الحكم فكيف يفيده
وايضاً ينتقض بالعدد كالعشرة ونحوها لجواز الاستثناء منها مع انها ليست عامة لان
اجزاءها محصورة قلت معناه ان اللفظ شامل للمستثنى منه والمستثنى بمعنى انه صالح لهما
ان لو سكت وهذا آية العموم فاذا تكلم بالاداة علم ان المستثنى لم يدخل في الحكم اذ اللفظ صالح
لا دخاله لصدقه عليه ولذا قيل الاصل في الاستثناء الاتصال ومرادهم بمعيار العموم جواز
استثناء بعض افراد يصلح له اللفظ والمستثنى من العدد ليس بعض افراد بل بعض اجزاء
لان العدد يتركب من اجزاء لا من افراد كما تقدم قوله وقوم مثال للعام بمعناه لم قوم
اسم لجماعة الرجال خاصة بطريق الغلبة اذ هو في الاصل مصدر قام وصف به الرجال خاصة
لقيامهم بامور النساء كذا في القاموس وينبغي ان يكون هذا تاويل ما يقال ان قوم جمع قائم
كصوم جمع صائم والا ففعل ليس من ابنية الجموع فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد
الضمير العائد اليه نحو رهطين وارهط وقومين واقوام والقوم دخل الآن متناول الجميع
آحاده لا لكل واحد من حيث انه واحد فلو قال القوم الذي يدخل هذا الحصن فله من النفل
كذا فدخله جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق قوله فكل من زاره يستحق الاعطاء
فلو زاره واحد استحق الدرهم ولو زاره جماعة استحق كل واحد منهم الدرهم مجتمعين كانوا

كلمة قوم

والرهط فرج

الفاظ العموم

حالة المجيء او منفردين قوله والخصوص في بعض مواضع الخبر حاصله ان من وما يستعملان
في الشرط والاستفهام والخبر وهما عامتان في الاوليين لا محالة واما في الخبر فقد يكونان
عامتين وقد يكونان خاصتين وهذا معنى قول المص يحتملان العموم والخصوص والاصل
فيهما العموم فان الخصوص لما كان في بعض مواضع الخبر والعموم في الاستفهام والشرط
جعل العموم اصلا لكنهما في الاخيرين يعمان عموم الانفراد وفي الخبر عموم الاشتمال حتى
لو قال من يأتيني فله درهم يستحق كل واحد باتيه الدرهم ولو قال اعطي من في الدار
درهما يستحق جميع من فيها درهما لا كل واحد هكذا ذكر بعض الشارحين وهو مخالف
لما قاله الشارح من قوله واذا قلت في الخبر اعطي من زارني درهما يستحق كل من زاره
العطية وظاهره انه عموم الانفراد لا الاشتمال قوله ولقائل ان يقول الخ الجواب ان ذلك
انما هو للتقييد بالاولى والكلام عند الاطلاق على ان اللفظ اذا اسقط عمومه في بعض المواضع
لقرينة توجبه لا يصير محتمل العموم في نفسه بل هو على ما كان عليه من العموم ولذا يقال
سقط عمومه لكذا فان السقوط يستدعي الوجود ولا اعتبار بالسقوط كما لا اعتبار
باحتمال الخصوص قوله من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فلو دخله عشرة معا
بطل النفل لخصوصه من قيد بالفرد السابق دون الجماعة قوله فالاولى ان يقال احتمال
العموم والخصوص ثابت في الجميع يعني في الخبر والشرط والاستفهام وقد علمت انه لا حاجة
الى ذكر الاولى لما ذكرنا قوله اما في الخبر فظاهر اي احتمال الخصوص في الخبر فمثاله ظ كما ذكره
بعض الشراح بقوله زرت من اكرمني ويريد واحدا فان المخبر اذا قصد باخباره شيئا
بعينه كانا خاصين ولو لم يقصد به شيئا لا بعينه كانا عامين فالتخصيص والتعميم فيهما
بحسب ارادة المتكلم قوله واما في الشرط فلما نقلناه من المسئلة يعني في احتمال الخصوص
وقد عرفت ان الخصوص في المستفيد انما استفيد من قيد الاولية لا من لفظ من الشرطية
فانها عند الاطلاق انما هي للعموم والكلام عند الاطلاق كما ذكرنا قوله يعني الكثير الشائع الخ
الاصل يطلق ويراد به القاعدة الكلية والضابطة ويطلق ويراد به الراجح والسابق
في الاعتبار كما يقال الاصل في الكلام الحقيقة ويطلق ويراد به الكثير الشائع وهذا هو
المراد هنا لانه لو كان المراد بالاصل بطريق الوضع انهما وضعا للعموم حقيقة لحصل
التنافي بينه وبين قوله يحتملان العموم لان احتمال اللفظ للمعنى ليس بطريق الوضع

في كلمة الاصل

والحقيقة

والحقيقة وقد يكون الشيء اكثر وجودا مع انه احد محتمليه قوله لقوله عليه الصلوة والسلام
من قتل قتيلا فله سلبه رواه احمد والبخاري ومسلم قوله كما وضع ما لان يستعمل في ذوات
ما لا يعقل هذا عند بعض ائمة اللغة وقال بعضهم انها لما لا يعقل ولصفات من يعقل كقوله تعالى
لله ما في السموات وما في الارض والاكثرون انها تعم العقلاء وغيرهم وقد يستعمل كل منهما
مكان الآخر مجازا في قول الشارح ولا يصح ان يقال رجل او امرأة فيه شيء اذ يصح على قول
الاكثر حقيقة وعلى قول الكل مجازا كما لا يخفى قوله وضعا لبهمة لم المتبادر منه ان العموم
فيهما ليس بطريق الوضع وهو مخالف لما ذكره بعض الشراح من ان من موضوع للعموم وانه
حقيقة فيه وهذا موافق لما يفهم من كلام الشارح فيما تقدم من قوله انه ضرب من الابهام
الى آخره فان ظاهره ان عموم من وضعي لا اجتهادي لانهما متقابلان فاذا انتفى
احدهما ثبت الآخر بالضرورة فتأمل قوله كما يعمل بهما ابو حنيفة في قوله اي في قول القائل
من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فانه لا يكون له ان يعتق الكل بل يعتقهم الا واحدا
عملا بالعموم والتبعيض المتيقن به وعندهما له ان يعتقهم اجمعين عملا بالعموم والبيان
فان قلت اي واحد لا يعتق على قول ابي حنيفة قلت الاخير فيما اذا اعتقهم على التعاقب
والا فواحد منهم ويكون البيان فيه للمولى قوله باضافة المشية الى العام وهو في شاء
العائد الى من العامة فانقطع التبعيض وجعلت من للبيان بقرينة الصفة العامة فان
الداخل تحت الشرط نكرة فانه لا يعلم من هو وقد وصفه من بصفة عامة وهي المشية
فان في الصلة معنى الصفة لان الصلة مع الموصول في حكم الصفة مع الموصوف ولا منافاة
بين كون من موصولة وبين كونها للشرط لانها موصولة وقعت مبتداء ولما كانت صلتها
فعلا تضمنت معنى الشرط ولذا دخلت الفاء في خبرها فافادت معنى الشرط مع كونها
موصولة حقيقة قوله لان المشية اضيفت الى خاص وهو ضمير المخاطب قوله فوجب العمل بهما
اي بكلمة من ومن يعني بعموم من وخصوص من لئلا يبطل معنى الخصوص بالكلية لو
اعتق الكل قوله كذا قاله الشراح يعني في وجه الفرق بين هذين الفرعين والمراد بعضهم
وهو سراج الدين الهندي شارح المغني قوله لكنه ليس بصحيح فيه شيء لان كلامنا
فيما اذا كان في الكلام ما يحتمل الخصوص كي يتقيد باضافة المشية الى الخاص اما اذا
لم يكن ثمة شيء يحتمله فليس كلامنا فيه ولو اضيفت المشية الى الخاص فتأمل قوله

الضمير

[illegible]

فالتبعيض متيقن على التقديرين لانه ثابت على تقدير البيان وعدمه ضرورة وجود البعض
في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع به وتركا
للمحتمل المشكوك قوله والظاهر انه تعلق المشية بالكل فلا بد من اخراج البعض ليتحقق التبعيض
كذا قاله بعض المحققين وفيه شيء اذ الكلام فيما اذا اعتقهم على الترتيب باشارات متعددة
لا باشارة واحدة حتى يكون تعلق الاشاءات لكل فرد امرا باطنيا وانما يتم ذلك لو اعتق
الكل باشارة واحدة قوله ولقائل ان يقول الخ اورد هذا الاشكال بعض المحققين و
لم يجب عنه والجواب انه لو نافت بعضية من مطلق البعضية لما صدق الكلي بالجزئي
والواقع خلافه بالضرورة واذا انتفت المنافاة كان معنى الكلي محصلا بالجزئي مطلقا
ومعنى الجزئي محصلا بالكلي من وجه فبعضية من محصلة بدون البيان من كل وجه
ومع البيان بوجه دون وجه فمطلق الحصول متيقن قوله لان الشرط انما ان يكون
جميع ما في بطنها غلاما ولم يوجد فان قلت لو ولدت غلامين لا يعتق ايضا لعدم
الشرط ثمة فما فائدة ذكر الجارية مع الغلام قلت التنصيص عليها اقتداء بكلام السلف
في اصل وضع المسئلة والتبرك بهم قوله والسماء وما بناها الخ قال بعض المفسرين
اوثرت كلمة ما على من لارادة معنى الوصفية فكانه قيل والقادر العظيم الذي بناها
قوله وكذا من يجي بمعنى ما الخ فالمص اقتصر على الاول اختصارا واعتمادا على الفهم الجيد
قوله وتدخل ما في صفات من لا يعقل قال بعض الشراح يعني على سبيل المجاز ومعنى ايضا
اي كوقوعها موقع من عند من خص لا عند من عمم انتهى وظاهر عبارة الشرح انها حقيقة
في هذا الاستعمال وهو انما يتم عند من عمم فيها كما قدمناه فتنبه لذلك قوله تقول ما زيد
فيقال في جوابه الكريم او الفاضل او غيرهما من الصفات وقيل هي للسؤال عن الجنس والوصف
ولهذا وقع بين فرعون اللعين وبين موسى عليه السلام ما وقع فان فرعون لجهله
بالله تعالى واعتقاده ان لا موجود مستقلا الا الاجسام لما سمع موسى عليه السلام
(الناس) (بنفسه اي قائما بذاته)
يقول انا رسول رب العالمين سأله بما عن الجنس فقال وما رب العالمين كانه قال
اي اجناس الاجسام هو وموسى عليه السلام لما كان عالما بالله تعالى اجاب عن الوصف
تنبيها على النظر المؤدي الى العلم بحقيقته المنازه عن حقايق الممكنات فلما لم يطابق
الجواب السؤال على زعمه وان كان في غاية الصحة عجب من حوله من الجهلة فقال لهم

اي عن سؤال الوصف فقال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين فذكر صفات بدل على انه ليس من اجناس الاجسام على حقيقته منازه عن حقايق الممكنات

الا يستمعون

الا يستمعون ثم استهزئه وقال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون ولما رآهم موسى
لا يفطنون لما نبه عليه في المرتين قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون
قوله كلمة كل عامة بمعناها الخ (اي لما يتعلق به) كلمة كل محكمة في عموم ما دخلت عليه بمعنى انها لا يقع عليه خاصة
فلا يقال كل رجل ويراد به واحد بعينه لا بمعنى انه لا يقبل التخصيص اصلا لان قوله تعالى
الله خالق كل شيء واوتيت من كل شيء مخصوص على ما مر وقال فخر الاسلام ان كلمة كل
يحتمل الخصوص مجازا مثل من فعنده تطلق على الواحد ايضا بخلاف ساير ادوات العموم
وانما اخرت عن من وما لان عمومهما شمولي وعموم من وما بدلي والبدلي مقدم على
الشمولي لتنزله منزلة البسيط من المركب قوله حتى لا يقع الطلاق في المرة الثانية على امراة
واحدة يعني حتى لو تزوج امراة تحنث فيها بمجرد العقد فعقد عليها ثانيا لا يقع الطلاق عليها
ثانيا لانحلال اليمين في حقها بالمرة الاولى قوله اوجبت عموم الافراد اي بان يراد
كل واحد من افراد ما اضيف اليه من النكرات مع قطع النظر عن غيره وهذا معنى الكل
الافرادي حتى لو قال لرجلين لكل واحد منكما علي الف لزمه الف لكل منهما الزوما لا يشاركه
صاحبه فيه بخلاف ما لو قال لكما علي الف حيث يجب عليه الف واحدة يكون لكل منهما
شطرها قوله فان دخلت على المعرفة اوجبت عموم اجزائه نحو اشتريت كل العبد وهذا معنى
الكل المجموعي والاول معنى الكل الافرادي قوله اي يكذب الثاني لان قشره من اجزائه وهو
غير ماكول بمعنى قولنا كلما تزوجت امراة فهي طالق اي كل وقت يقع مني تزوج على امراة
فهي طالق فيه فيطلق كل من عقد عليها ولو كرر العقد عليها الى انقضاء الثلث ثم عقد
عليها بعد زوج آخر لا تنحل اليمين باعتبار ما يحدث من الملك وهو غير متناه وفي
رواية المنتقى عن ابي يوسف وهذا اذا كانت المراة متعينة فلو ابهم وقال كلما تزوجت
امراة فهي طالق فتزوج امراة طلقت فان تزوجها ثانيا لم يطلق وهذا اذا دخلت
كلما على نفس التزوج كما مثل به الشارح اما اذا لم يدخل عليه كقوله كلما دخلت الدار
فانت طالق فالتكرار ينتهي بانتهاء الثلث حتى اذا تزوجت بعد الثلث بزوج آخر
وعادت اليه فوجد الشرط في الملك الثاني لم يطلق عندنا خلافا لزفر قوله ويثبت عموم
الاسماء فيه اي في عموم الافعال ضمنا كما يثبت عموم الافعال في ضمن عموم الاسماء
المستفاد من كل المجردة عن اضافتها الى ما ضرورة افتقار الافعال الى الاسماء وعدم

تنا هدو ترسيل رسلهم انه يأتي بالشمس من المشرق ويحجبها على مدارات غيب المغرب على وجه ناقحهم الذي فلله حتى يبلغها مدارات الغيب ينتظم امور الكائنات

اي عجبا بما يتكلم سائله عن حقيقته وعجبا تعالى

خلو الاسماء عن الافعال والحاصل ان عموم الافعال في كلما قصدي وعموم الاسماء
ضمني وفي كل بالعكس قوله اي توجب احاطة الافراد على سبيل الاجتماع وهذه بخلاف
كلمة كل فانها توجب الاحاطة على سبيل الانفراد كما بينا وكلمة من توجب العموم مطلقا
من غير تعرض للاحاطة والاجتماع والانفراد قوله اي يكونون مشتركين فيه
ويصير النفل واجبا لاول جماعة تدخل لان كلمة الجميع توجب العموم بصفة الاجتماع
فصار مجموع السابقين بالدخول على غيرهم كشخص واحد في انهم اول فكان لهم
نفل واحد بينهم جميعا قوله لان كلمة الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل لكن ان تقول
عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع ولا مشاركة تصحح الاستعارة
قوله فيعمل بمعنى الكل عند تعذر العمل بحقيقته اي حقيقة الجميع لانها حقيقة في الاجتماع
والفرد السابق ليس فيه صفة الاجتماع واذا تعذر العمل بالحقيقة حمل على كل صونا
للفظ عن الاهدار فيما قصد التنفيل لاجله وهو الجلادة وحملا للفظ على اعم المجازين
الملحوظين من كل وهو استحقاق الاول للنفل واحدا كان او جمعا على ان الجماعة اذا
استحقت النفل بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة فيه اجلى قوله واجيب عنه
حاصل الجواب ان الجمع بينهما انما يلزم ان لو تصور اجتماعهما بان دخل جماعة
اولا واستحقوا النفل ودخل واحد ايضا واستحق النفل وذلك غير ممكن لان الشرط
وهو الدخول اولا لا يوجد الا في واحد او اكثر على الانفراد دون الاجتماع فلا يكون
فيه جمع بينهما قوله ولقائل ان يقول له مناقشة في الجواب وهو ظاهرة وحاصلها
انه في حالة التكلم لا بد ان يراد احدهما معينا وارادة كل منهما معينا ينافي ارادة الآخر
وعدم جواز الجمع بالنظر الى الارادة لا بالنظر الى الوقوع اذ لا يتصور الجمع بينهما
في الوقوع وفي الارادة الجمع متصور بل متحقق وح فالجواب لا يطابق السؤال
لان السؤال ورد على الجمع في الارادة والمجيب اجاب بعدم الجمع في الوقوع قوله
ليصح الحمل تارة على حقيقة الجميع له هذا علة للوقوع المنفي قوله ولا معنى للجمع له دفع
لايهام ان يقال ليس ثمه جمع في الارادة ايضا لان ارادة احدهما حالة التكلم تنافي
ارادة الآخر فقال لا معنى للجمع في الارادة الا ان يثبت الحكم على تقدير ارادة وقوع
كل واحد وههنا كذلك واجاب بعض الشراح بان ارادتهما وان كان متحققا لكن

في حالتين مختلفتين وانما يستحيل ان لو اريدا معا في حالة واحدة واجاب بعض
الاشياخ بانه حالة التكلم وان لم يخلو عن ارادة احدهما ولكن قد الغى اعتبار اقترانها
بتلك الارادة لقوة اعتبار قرينة المجاز وهو ارادة التشجيع وقطع النظر عن ذلك
الارادة وصيرورتها كان لم يكن قوله فالاولى له ذكر ذلك بعض المحققين لانه من عند
الشارح وحاصله ان هذا الكلام صار مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل مفردا
كان او مجتمعا فيستحق الاستحقاق على تقدير الانفراد والاجتماع بعموم المجاز و
صيرورة المعنى الحقيقي وهو الاستحقاق مجتمعا فردا من افراد المجاز ومندرجا تحت
عمومه لكن قد عرفت انه لا يحتاج الى ذلك الاولى لان الجواب الذي اجاب به بعض
الشراح في سقوط الاعتراض على كلام القوم هذا ولو حمل الكلام على حقيقته وجعل
استحقاق المنفرد لكمال النفل ثابتا بدلالة النص لم يبعد قوله وهو اولى في حق من تخلف
فان قلت هذا ظاهر فيما اذا تخلف البعض اما اذا لم يتخلف احد بل دخلوا الكل فما الحكم
قلت لا يستحقوا شيئا لانعدام الاولوية تحقيقا او تقديرا فان قلت فلو تخلف
الامام ينبغي ان يعطوا لصدق التخلف بالنسبة اليه قلت لا لان الامام لم يدخل في عموم
قوله نفلا والتخلف انما يصدق على من دخل في عموم قوله قوله فسقطت عن كل الاحاطة
اي بقرينة اولا ولو لم يقيد باولا فكل من قتل يستحقه منفردا او مجتمعا عملا بالحقيقة
وعدم قرينة المجاز قوله فلما قرن بمن سقط عموم كل من فيه وضع المظهر موضع المضمر وهو
لا يكون الا لنكتة كما عرف في محله والاولى يسقط عمومها قوله حمل المحتمل على المحكم
وهو اول فلا يجب الا لفرد سابق ولم يوجد فلو ان العشرة دخلت الحصن فرادى
كان النفل للاول منهم خاصة لانه الاول من كل وجه فتوفرت فيه معنى من اما الاول
فهو محكم فيه واما من فيحتمل الخصوص وينصرف اليه بالحقيقة بالقرينة وقد وجدت
وهي ارادة التشجيع على ما مر فان قلت هلا استعملتم من استعمال كل او جميع بطريق
الاستعارة فيما اذا دخلت الحصن جماعة معا حتى يكون لكل واحد منهم نفل كامل كما
في كل اذا حملت عليها او يكون للكل نفل واحد فيشتركون فيه كما في جميع اذا حملت عليها
فالجواب ان الاستعمال بطريق الاستعارة يستدعي استلزام حقيقة المستعار للمعنى
الذي يكون مبنى الاستعارة عليه في المستعار له وعموم من ليس بحقيقة لها

وانما يثبت لها ضرورة ابهامها كالنكرة في سياق النفي وما يثبت بطريق الضرورة
لا يكون مصححا للاستعارة لانتفاء شرطها وهو كون الوصف الجامع من لوازم حقيقة
المستعار فان الثابت بالضرورة ليس بحقيقة لما ثبت له بخلاف العكس ولو كان العموم
حقيقيا لها لكان اعم من عمومها والعام لا يستلزم الخاص بخلاف العكس فتمتنع فيها
الاستعارة لعدم اللزوم المصحح لها **قوله** والنكرة في موضع النفي تعم من الفاظ العموم
النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة
ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد الا ان ذلك قد يكون نصا بان
يكون النكرة مع من ظاهرة او مقدرة كما في ما من رجل او لا رجل في الدار وقد لا يكون
بان يحتمل نفي الجنس ونفي الوحدة نحو لا رجل قائما فانها تحتمل نفي الجنس ونفي الوحدة
وعلى هذا ينبغي ان يقيد كلامهم بكون النفي للجنس **قوله** لقوله تعالى لا بيع فيه ولا خلة
فيمن قرء بالرفع وهو نافع وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي اما من قرء بالنصب
وهو ابن كثير وابو عمرو فافادة العموم بكون على سبيل الوجوب ولهذا قال صاحب الكشاف
ان قوله تعالى لا ريب فيه بالفتح وهي القراءة المشهورة توجب الاستغراق وبالرفع
وهي قراءة ابي الشعثاء يجوزه ذكر الامام الرازي في تفسيره ان القراءة المشهورة
توجب ارتفاع الريب بالكلية لانه نفي لماهية الريب ونفي الماهية يقتضي نفي كل فرد
من افرادها لانه لو ثبت فرد من افراد الماهية لثبت الماهية وذلك يناقض نفي
الماهية واما قولنا لا ريب فيه بالرفع فهو نقيض قولنا ريب فيه وهذا يفيد ثبوت
فرد واحد **قوله** والدليل عليه الاجماع اي الدليل على عموم النكرة المنفية النص و
الاجماع اما النص فقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا فانه
استفهام تقرير وتبكيت بمعنى انزل الله التوراة على موسى وانتم تعترفون بذلك فهو
ايجاب جزئي باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الشيء تعلق ببعض افراده ضرورة
وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى
ما انزل الله تعالى على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلي ليستقيم رده
بالايجاب الجزئي لا يناقض السلب الجزئي مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل
بعضها على بعضهم واما الاجماع فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا

أي وذلك النفي توجب انتفاء جميع الافراد ليتحقق التناقض صح

كذا في التلويح

اذ الايجاب الجزئي صح

ولا يستقيم

كذا في التلويح

ولا يستقيم ذلك ما لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق ليكون اثباتا للواحد الحق
تعالى توحيدا فان قلت كيف يمكن جعل صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق والله اسم للمعبود
بالحق ومثله يكون تناقضا في القول وهو مع في كلمة التوحيد المجمع على صحتها قلت المنفي
بصدر الكلام مفهوم كلي كالاله والماخوذ في مدلول الجلالة فرد خاص من مفهوم الاله
بمعنى ان لفظة الله علم للمعبود بالحق الموجود الخالق العالم لا انه اسم لذلك المفهوم الكلي
كالاله ثم لا يخفى ان المستثنى هنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف اي لا اله موجود
الا الله فان قلت هلا قدرت نفي الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير
عكس فيكون ابلغ في الرد فالجواب ان هذا رد لخطاء المشركين في اعتقاد تعدد
الالهة في الوجود ولان القرينة وهي نفي الجنس انما يدل على الوجود دون الامكان ولان
التوحيد هو اثبات وجوده ونفي اله لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز
ان يكون الاستثناء مفرغا في موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن الهة سوى الله
تعالى لا على نفي مغايرة الله لكل اله **قوله** وانما يصح ذلك اي كون كلمة لا اله الا الله كلمة
التوحيد اجماعا **قوله** ووقوع بالرفع معطوف على الاجماع ولو قدم الاستدلال بالاية
على الاجماع لكان انسب **قوله** لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي لصحة قولنا
بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان وانما يناقض السلب الجزئي الايجاب
الكلي كقولنا بعض الانسان ليس بحيوان وكل انسان حيوان **قوله** وفي الاثبات تخص لا يخفى
ان النكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقوله تمرة خير من جرادة
في موضع الاثبات مع انها تعم **قوله** قيل المطلق هو ما دل على الماهية من غير دلالة
على الوحدة ولقائل ان يقول لا نم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع بان معنى
ان تذبحوا بقرة بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة فان قلت لو تعرض
المطلق لقيد الوحدة او الكثرة لكان متعرضا للصفات وقد قالوا بان المطلق هو
المتعرض للذات دون الصفات قلت المراد ان ذلك ليس بلازم بل هو امر زائد
يجوز ان يراد به نفس الحقيقة او فرد منها او ما صدق عليه واحدا كان او كثيرا ولهذا
فسره المحققون بالشايع في جنسه بمعنى انه لحصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت
امر كلي مشترك من غير تعيين فالصواب ان التاء للمبالغة كما في علامة لا للوصفية

والتأنيث او الوحدة وان الحق عدم الفرق بين المطلق والنكرة قوله ولقائل ان يقول
نقل عن الشافعي لم قلت النقلان صحيحان عنه ويمكن التوفيق بان قوله هنا قول
جوابي في الحكم وهناك استدلالي على الحكم فيكون قوله هنا تحقيقا وهناك الزاميا
والالزامي لا يلزم ان يكون مذهبا للمعلل بل يكفي فيه ان يكون مذهبا للسائل
وان كان منافيا لمذهب المعلل ولو جعل من باب اختلاف الرواية لم يبعد ومثل
لا يعد تنافيا والحق ان النزاع لفظي فان القائلين بالعموم لا يريدون شمول
الحكم لكل فرد حتى لا يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا
بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير اي
فقير كان وذبح بقرة اي بقرة كانت وتحرير رقبة اي رقبة كانت فان سمي مثل هذا
عاما فعام والا فلا على انهم جعلوا من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه
من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا جهة للعموم ويمكن ان
يقال انه ليس مثله فان فيه امرا زائدا وهي معنى الشرط وبه يقتضي بعموم النكرة كغيره
من مقتضيات العموم بخلاف المجردة عما يقتضيه والكلام فيه قوله وما قاله بعض الشارحين
سمى الشافعي المطلق عاما على اصطلاح المنطقيين فظن علماؤنا اراد به اصطلاح
الاصوليين وشنعوا عليه فلا يخفى ضعفه وجه الضعف ان الشافعي ليس من شأنه
ان يخلط اصطلاحا باصطلاح وعلم المنطق كان في زمانه لم يتداوله الناس وليس
عند المناطقة ما يسمى عاما ويطلقون لفظ العام عليه بل انما عندهم الكلي والجنس قوله
بل باعتبار ان الرقبة اسم للبنية كما خلقها الله تعالى كذا في الصحاح ولم يتناول الزمنة
لان المراد من قول الصحاح كما خلقها الله تعالى كمال الخلقة والخلق عما يسلب وصفا
من اوصاف كمالها وباعتبار الكمال المراعى في الملك امتنع جواز المدبرة قوله ويمكن ان
يجاب عنه عبارة بعض الشراح هنا والجواب عن الاول ان النزاع ليس في جواز اطلاق
الرقبة على المعيبة والسليمة لغة لكنها ينصرف عند الاطلاق الى الكامل لما عرفت ان المطلق
ينصرف الى الكامل قوله وليس مرادهم لم الا ان يتناوله الكامل مقتصرا عليه من قبيل شبه
المجاز من حيث استعمال اللفظ في بعض ما وضع له لا انه مجاز بل حقيقة قاصرة وسيجيء
تمام تحقيقه في باب ما يترك به الحقيقة ان شاء الله تعالى قوله وعن الثاني اي الاعتراض

الثاني

الثاني وهو قوله وبانهم اجازوا مقطوع اليدين وكان المناسب ان يقول اولا
ويمكن ان يجاب عن الاول قوله ان فات الجنس لم قد يقال انتم قلتم ان الرقبة حقيقة
في السليمة والمعيبة ومقتضى ذلك الاجزاء بكل واحدة منها فاخراجكم المعيبة بما ذكرتم
من التعليل ينافي ذلك لانه تقييد النص بالمعنى وهو لا يجوز قوله حتى لو قطعتا لا يجوز
لفوات جنس البطش بالكلية قوله فلا يندرج تحت المطلق والحاصل ان المطلق ينصرف
الى الكامل حقيقة وان بقي شيء من جنس المنفعة معتبرا بكماله فيثبت بما ذكرنا انا قاطعون
بالخلاص عن الشبهة فضلا عن الرجاء وان علماءنا رحمهم الله تعالى على كعبة ان يلحق
بذيلهم غبار عن امثال هذه الشبهات قوله والنكرة الموصوفة خاصة بالنسبة الى
المطلق لم هذا جواب آخر ذكره بعض الشارحين لا انه من تتمة الاقوال بل الكلام الاول
جواب على حدة ذكره بعضهم ايضا فالشارح جمع بين الجوابين وجعلهما جوابا واحدا
زيادة ايضاح لكن قد اورد على الجواب الثاني انهم قد صرحوا بان اللفظ الواحد
لا يكون خاصا وعاما من حيثيتين ويجاب بانه ليس المراد بالخاص هنا الخاص الحقيقي
اعني ما وضع لكثير محصور اولواحد بل الاضافي اي ما يكون متناولا لبعض ما تناوله
لفظ آخر لا لمجموعه فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا
في قوله تعالى والذين يتوفون منكم واولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر خاص
من وجه وعام من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على بعض مسمياته وان
لم يكن خاصا كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته وان لم يكن عاما قوله وفيه نظر
لان عموم النكرة في البدل حاصل قبل الاتصاف لم فالجواب انا لا نم ان النكرة قبل الوصف
عامة بل هي خاصة لانها موضوعة لفرد من افراد الجنس وعمومها بالدليل الموجب لذلك
واختلفوا في عمومها اذا اتصل بها دليل العموم فقيل شمولي وقيل بدلي فلا يطلق عليها
لفظ العام الا مجازا على انه ذكر قريبا انها خاصة وعموم الصفة بصحة اتصاف كل فرد
من افراد الموصوف بها فيعم الموصوف ضرورة عموم الصفة قوله فان لم ان يكلم جميع
رجال الكوفة ولا يحنث وان كان ذكره في الاثبات باعتبار ان الاستثناء من النفي
اثبات لكنها عمت لعموم وصفها قوله لم جعل الموصوف عاما بعموم الصفة لم فان
رجلا خاص لانه ذكر من بني آدم جاوز حد البلوغ والعالم مفهومه ذات يثبت لها العلم

من جانب تصريح قوله محل النفي

فيشمل الجن والانس والملائكة فهي عامة بالنسبة الى الموصوف وهو خاص بالنسبة اليها
فلم لا يخص الصفة بالموصوف ويقصر العلم على البشر ويقول الصفة خاصة بخصوص الموصوف
قوله لان المستثنى يوم وقع فيه القربان فيمكنه القربان في كل يوم من غير شيء يلزمه فلا
يتحقق معنى الايلاء فلا يصدق عليه اسم المولي لان المولي هو الذي لا يمكنه القربان
بلا شيء يلزمه وهو يشق عليه قوله اعلم ان هذا الاصل وهو ان النكرة في موضع الاثبات تخص
واذا وصفت بصفة عامة تعم اكثري لوقوع خلافه ولهذا قال بعض المحققين الحاصل ان النكرة
في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام
انتهى وقيل القاعدة مطردة وتخلف في المسئلتين لقاعدة لمانع وهو انه ليس في وسعه
تزوج جميع نساء الكوفة ورؤية جميع الرجال العلماء وقيد عدم المانع في الاحكام الكلية
غير مشروط على ان قولهم النكرة اذا وصفت بصفة عامة مهملة في قوة الجزئية والاستقراء
التام غير ملتزم في امثال ما نحن فيه لا سيما اذا تحقق المانع في بعض الافراد قوله هذا الحكم
وهو عموم النكرة بعموم الصفة يختص بالاستثناء من النفي وان كان في موضع اثبات
لكن المستثنى لما كان داخلا في الصدر ومخرجا بالاستثناء منه تقديرا والاستثناء ليس
بمستقل فيوخذ حكمه من الصدر وهو موضع نفي عم ما دخل تحته من النكرات ضرورة
وقوعها في موضع النفي هكذا قيل ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس
الا رجلا والوجه مما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة
فالاستثناء باسم الشخص لفظ فيتناول واحدا فاذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة
النوع فيخص ذلك النوع بصيرورته مستثنى قوله المراد من النكرة هنا ما فيه ابهام
هذا دفع لما يقال كيف يكون ايا نكرة وقد اضيفت الى المعرفة ويجاب بانه مثل شبه
وغير في التوغل في الابهام فلا يتعرف بالاضافة واما من قال انها تتعرف بالاضافة
الى المعرفة فانما اراد بذلك في اللفظ دون المعنى لان معناها الواحد المبهم الصالح
لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل فهي عنده ايضا نكرة في المعنى معرفة في اللفظ
والمراد بالوصف الوصف اللغوي لا النحوي لان الجملة بعدها قد يكون خبرا او صلة
او شرطا وقد صرحوا في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل
وهو عام فعمت بذلك مع انها مبتداء مخبر عنه باحسن قوله الا يرى ان يوما فيما اذا قال

والله لا اقربكما

والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام بعموم الوصف وهو القربان وان كان مفعولا فيه
نعرف ان كونه مفعولا لا ينافي العموم بعد وجود الموجب له قوله اجاب عنه صاحب الكشف
قال بعض الشراح في هذا الجواب بحث فان القربان في الحقيقة فعل الواطئ ومتصل به
كالضارب وكما ان المفعول به فضلة فكذا المفعول فيه وكما ان الفعل يتعلق بالزمان
فكذلك لا بد له من محل يقع عليه فلم قلتم بعموم اليوم دون عموم صفة المضروب على ان
الضرب نسبة بين الضارب والمضروب لا يتصور بدونهما فلما تعلق بهما فيجوز
كونه وصفا لهما لكن جهة التعلق مختلفة فلا يلزم قيام صفة بموصوفين ولهذا يقال
مال مملوك ورجل مضروب كما يقال رجل ضارب انتهى وبهذا البحث يتضح بحث الشارح
قوله والمتعدي اي والفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود والى
المفعول فيه في الوجود وذلك لان الفعل لا بد له في وجوده من الزمان فالمفعول فيه
متقدم من حيث الوجود دون التعقل لان تعقل الفعل ليس بعد تعقله بل الامر بالعكس
لان الفعل يدل على الزمان والمكان بالالتزام ولقائل ان يقول لا نم ان دلالة
الفعل على الزمان بالالتزام لان الفعل بصيغته يدل على الزمان فيتوقف تعقل الفعل
على تعقل الزمان ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالفعل في قولنا يتوقف تعقل الفعل
هو المصدر ولا شك ان المصدر لا يدل على الزمان الا بالالتزام قوله الفاعل ايضا
ضروري آخر ورد لقول المجيب والمفعول به يثبت ضرورة فقد يقال فرق بين ضرورة
الفاعل وضرورة المفعول اذ الاولى اقوى من الثانية لان الفعل يحتاج الى الفاعل
لازما كان او متعديا قوله ويمكن ان يقال في الفرق هذا فرق في الجملة وليس بالقوي
على ما لا يخفى ولكن هنا فرق آخر تفرد به بعض الشراح وحاصله ان ايا الواحد منكر ففي
الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية فتعين عتق الكل
ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو
بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار
المخاطب في تعيينه فيحصل الاولوية ويثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى
لتخيير الفاعل في الاولى لانه انما تعلق في متعدد ولا تعدد في المفعول وهذا الفرق
ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد لا يكون بحيث لا يتصور فيها التخيير

الصورة صح

المثال صح

وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض صح

الا ان الكلام في تخيير المخاطب صح

مثل اي عبيدي وطئته دابتك او عضته كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيهما
اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب ثم ينبغي ان
لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد لما ذكر
في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل منفردا بالمضروبية كما في الضاربية واما ثالثا
فلانه في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير
لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار
للمولى كما في الصورة الثانية قوله وهو مختار صاحب التقويم وفخر الاسلام وتبعهما المص
قوله لوجود الحقيقة فيهما فيكون حكمه عندهم حكم المشترك لا ينصرف الى احدهما الا
بدليل وهذا لانه لما ساوى الفرد الكل في الدخول تحت اللفظ بطريق الحقيقة ترجح الفرد
للتيقن وانصرف المطلق اليه واحتمل الكل وهذا ليس بقوي لان العام عند عدم المانع
يتناول الكل ويحمل عليه ولا يحمل على اخص الخصوص فانه كان قوله عليه الصلوة والسلام
عاما ينبغي ان يكون كذلك والا لا يصح عد السلام من دلائل العموم كما قرره الشارح
ولو قيل بالصرف الى الكل عند الاطلاق وان كان الاولى متعينا به لمعلوميته وجهالة
الادنى يوافق قول الجمهور في الحكم وان اختلف الطريق قوله فاذا حلف لا يتزوج النساء
حنث بتزوج امرأة واحدة وكذا اذا حلف لا يشتري العبيد او لا يكلم الناس يحنث
بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلثة في الجمع حتى انه لو لم يكن من جنس الرجال
غير آدم عليه السلام كانت حقيقة الجنس متحدة ولم يتغير بكثرة افراده والواحد
هو المتيقن به فيطلق عند الاطلاق الا ان ينوي العموم ثم لا يحنث قط ويصدق ديانة
وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور
وعند بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى
المجاز قوله يلزم ان لا يصح الاستثناء من الرجال واللازم منتفية اجماعا لصحة
الاستثناء فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الاستثناء لا يكون الا من متعدد واذا
صرف المحلى عند الاطلاق الى الواحد لا يمكن الاستثناء لعدم التعدد ويمكن ان يجاب عنه
بان القائل بصرف المحلى عند الاطلاق يقول لعدم صحة الاستثناء فدعوى الاجماع
ممنوعة ولئن سلمنا ذلك لكن يكفي لصحة الاستثناء احتمال التعدد بل الاستثناء

فيعم

يكون مع

يكون مع دليلا على ان المراد الكل بل يلزم ان يكون بيان تغيير لاحد المحتملين وهو
احتمال الكل نحو قد اجتمعت الائمة على انه تأكيد يمكن ان يقال بان احتمال الكل يثبت
هنا بدليل غير كلهم وهو الاستثناء لانه معيار العموم وكذا قرينة المقام تدل على ان المراد
الكل فيكون كلهم تأكيدا قوله ولان المعرف باللام الخ ويمكن ان يجاب عنه بانه لما احتمل
الاقل والكل كان له اعتباران فبالاعتبار الثاني يكون من العمومات لا محالة وان لم يكن
بالاعتبار الاول كذلك فلهذا عده منها قوله قال الشيخ عبد العزيز هو الامام العالم
العلامة علاء الدين عبد العزيز بن احمد البخاري صدر الوقت ونادرة الزمان
صاحب المصنفات المفيدة كالكشف والتحقيق شرح الاخسيكثي والحاشية المسماة
بالتحرير وحاشية على اسولة المجندي وحاشية الهداية وفوايد على اصول شمس الائمة
السرخسي وصنع شرحا على الهداية بسؤال العلامة قوام الدين السكاكي عند اجتماعه به
بترمذ وصل فيه الى النكاح فاخترمته المنية قال القول بان الجمع المعرف باللام يقع
على الادنى ولا ينصرف الى الاعلى الا بدليل مخالف للاجماع لان اهل السنة اجمعوا
على ان الالف واللام في الحمد لله للاستغراق ثم قال وبالجملة لم يتضح لي كلام فخر
الاسلام فلذلك اخترت قول الجمهور انتهى ما قاله وفيه بحث لان دعواه ان ما ذكره
فخر الاسلام مخالف للاجماع ممنوع وكيف يصح دعوى الاجماع مع مخالفة بعض العلماء
من اهل الاصول واللغة وفخر الاسلام لا ينكر الاستغراق عند قيام الدليل فلا يرد عليه
ما ذكره لان الدليل قد قام على ارادة الاستغراق فيما ذكره ولا يلزم منه ارادة الاستغراق
في جميع المواضع ففخر الاسلام انما يصرف الى الجنس اذا لم يكن هناك دليل العهد والاستغراق
فلا منافاة بين ما ذكره الجمهور وبين ما اختاره فخر الاسلام قوله اولى من حمله
على تعريف الجنس وهو تعريف الحقيقة والماهية الذي كان اللفظ دالا عليه قبل دخول
اللام قوله فتعريف العهد اولى من الاستغراق الخ اعلم ان الاصل هو العهد الخارجي
لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون
اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية
فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج هذا ما عليه المحققون
وفيما ذكره الشارح نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض

منيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط
في اكثر الاحكام وهو الايجاب والندب والكراهة والتحريم وان كان البعض احوط
في الاباحة ولان ان التعريف بلام الحقيقة لا يفيد فائدة جديدة زائدة على
ما يفيد الاسم بدون اللام بل اللام يفيد الاشارة الى الحقيقة المعلومة المتقررة
في الاذهان قال صاحب الكشاف اللام في الحمد لله لتعريف الجنس ومعناه
الاشارة الى ما يعرفه كل احد ان الحمد ما هو من بين اجناس الافعال قوله كما في قوله
لا اتزوج النساء لان الحال يدل على ان تزوج نساء العالم غير ممكن فصرف الى
الاقل المتيقن ورد بان ذلك لو كان باعتبار تعذر صرفها الى الكل لما وقع واحدة
فيمن قال لامرأته انت الطلاق لامكان صرفه الى الكل واللازم باطل فالملزوم مثله
واجيب بان جميع جنس الطلاق لا يدخل في ملك شخص واحد فلا يمكن ايقاعه فصرف
الى البعض وذلك البعض مجهول القدر والواحد متيقن فصرف اليه ورد بانا لا نم
ان ذلك مجهول فان الثلاث في ملكه وهو معلوم فكان جائز الصرف اليه قوله
نكرة في المعنى واذا كان كذلك كان كليا ذا افراد خارجا وذهنا فحصل التعريف
مع ملاحظة الحقيقة في الجملة وان لم تكن مقصودة لان الجنس انما يقصد بالفرد حقيقة
مع احتمال الكل وانما ينصرف اليه بالدليل قوله فكان اعتبار الجنس اولى لان فيه جمعا
بين المعنيين وهما معنى اللام ومعنى الجمع في الجملة وان سقط اعتباره فان قيل
الغاء معنى اللام لازم على هذا لان الجنس كان معرفا بالاسم فلا يفيد اللام شيئا
زائدا فالجواب انا لا نم ذلك بل اللام تفيد الاشارة الى تلك الحقيقة المعلومة المتقررة
في الاذهان كما مر قوله واذا اعيدت النكرة معرفة لم الحاصل ان المذكور اولا اما نكرة
واما معرفة فتصير اربعة اقسام وحكمها ان تنظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير
للاول سواء كان الاول معرفا او منكرا وان كان المناسب هو التعريف بناء على كونه
معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا على المعهود الذي هو الاصل
في الكلام قوله كالعسر فيه اي في قوله تعالى ان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا والى
هذا المعنى قال ابن عباس وابن مسعود رض في هذه الآية لن يغلب عسر يسرين وقيل
يرفعه وهذا مبني على ان لا يكون الجملة الثانية تاكيدا للاولى ومع يكون التنكير في يسرا

تلويح

التقدير بايضاح

تلويح

للتفخيم

للتفخيم وتعريف العسر للعهد اي العسر الذي انتم عليه او للجنس الذي يعرفه كل احد
فيكون اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر فاذا كان تاكيدا لها لتقريرها
في النفس وهو الاصح فلا يدل الاعادة على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا
ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين لانها اذا كانت تاكيدا يجب ان يكون معنى
الثانية عين معنى الاولى قوله وما ينتهي اليه الخصوص لم اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل
يجوز التخصيص الى ان يبقى من مفهوم العام جمع يقرب من مدلوله وقيل يجوز الى الثلثة
وقيل يجوز الى الاثنين وقيل يجوز الى الواحد والمختار التفصيل عند المص وهو ان العام
ان كان جمعا مثل رجال او نساء او معنى فقط كرهط وقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة
لانها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا
وان كان مفردا كالرجل او ما في معناه كالنساء والرجال ونحوهما من المجموع المسلوب
عنها معنى الجمعية بدخول لام الجنس عليها كما تقدم تقريره يجوز تخصيصه الى الواحد
لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد قوله ولكل واحد منهما
صيغة على حدة بل لكل واحد صيغ مختلفة في غير ضمير المتكلم مثل رجل ورجلان ورجال
وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا فلا يجوز جعل شيء منها للغير واستعمالها فيه على وجه
الحقيقة قوله وقال بعض اصحاب الشافعي ومالك اقل الجمع اثنان قال ابن الحاجب
موضع الخلاف مثل رجال ومسلمين وضمائر الغيبة والخطاب لا نزاع في ان اقل الجمع فيه اثنان
لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه يثبت بالدليل
ان للاثنين فيهما حكم الجماعة قوله ولما كان للاختين الثلثان جواب سؤال بان يقال
اذا ثبت ان للاختين حكم الجمع ولهما الثلثان فمن اين يثبت ان للبنتين الثلثين
فاجاب عنه بانه يثبت لهما ذلك بطريق الدلالة وهي ما كان ثبوت الحكم في المسكوت عنه
بالطريق الاولى قوله وانما حمل على ذلك جواب سؤال بان يقال لم حملتم الحديث على
ما ذكرتم ولم تحملوه على ان اقل الجمع اثنان لغة اجاب عنه بانه انما بعث لبيان الاحكام
لا لبيان اوضاع اللغة وان كان يفيدها فثبت ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز
لانه لو كان حقيقة فيهما كما هو حقيقة في الثلثة لزم الاشتراك فوجب ان يكون
مجازا لرجحانه على الاشتراك ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون مشتركا معنويا

بين الثلث والاثنين فصاعدًا فلا مجاز ولا اشتراك لفظا قوله او على سنة تقدم
الامام يعني محمول على ان حكم سنة تقدم الامام على الاثنين لحكم سنة تقدمه على الجماعة
في احراز الفضيلة او محمول على اجتماع الرفقة في السفر بعد قوة الاسلام لنهيه عليه الصلوة
والسلام في ابتداء الاسلام عن سفر الواحد والاثنين خشية عليهم من غلبة المشركين
بقوله عليه الصلاة والسلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة
ركب ثم رخص في ذلك بعد ظهور الاسلام وغلبة اهله قوله والتقدم سنة كون المصلين
جماعة لا سنة كون المقتدين جماعة مراده بالجماعة الثلثة فلو كان التقدم سنة
كون المقتدين جماعة لما شرع تقدم الامام الا على الثلث وليس كذلك بل يسن تقدمه
على الاثنين فعلمنا ان التقديم سنة كون المصلين جماعة والامام مع الاثنين
مصلون جماعة قوله بخلاف الجمعة اي يريد به الفرق بين ساير الصلوة وبين الجمعة حيث
كان الاثنان جماعة في ساير الصلوة حيث قلتم بسنية التقديم مطلقا ودون الجمعة
حتى لم يصححوها بالاثنين مع ان الحديث ورد انهما جماعة وحاصل الفرق انما شرطنا
لصحة الجمعة ثلثة سوى الامام لئلا يلزم صرف واو الجمع من قوله فاسعوا عن حقيقتها
بخبر الواحد وهو غير جائز عندنا قوله اراد منهما فردين فصاعدًا اي اراد من الاثنين
فردين فصاعدًا لانه لا يشترط للاشتراك ثلثة افراد كما يوهمه ظاهر لفظ الجمع واحترز
بقيد الافراد عن الخاص ولم يتعرض له الشارح كما تعرض لبقية القيود ولا بد من ذكر
قيد آخر وهو بالوضع الاول عقب قول المص فيما تناول لئلا يدخل في التعريف
جميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة لمعان مختلفة باصطلاحات مختلفة
فانها ليست بمشتركة على ما صرح به البعض لان المراد بالوضع الاول ان لا يكون وضعه
لمعناه بملاحظة وضعه لمعنى آخر قبله والالفاظ المنقولة دائرة على النقل وهو يستدعي
لحظ المنقول عنه فيكون وضعها للمنقول اليه مسبوقا بوضعها للمنقول عنه قوله مختلفة
الحدود اي اختلافا لا يمكن معه اجتماعها او غير متباينة يجوز اجتماع بعضها مع بعض
بان يكون جزءًا له ولازمًا وستذكر الامثلة قوله على سبيل البدل اي بان يكون موضوعًا
لهذا مرة ولذاك مرة اخرى او بمعنى انه اذا نظر اليه بالنسبة الى معنى آخر من معانيه كان
كان هذا المعنى بدلا عن ذلك المعنى وقائما مقامه في وقوعه تمام مدلوله كانه ليس له

بحث المشترك

في ذلك المعنى تمام مدلوله فكانه ليس له معنى آخر اذا نظر اليه من معانيه معنى سواه صح

معنى سواه وهلم جرا قوله اي للشيء قوله فباعتبار الاول مشترك معنوي لان الاشتراك
المعنوي ان يكون اللفظ موضوعًا لقدر مشترك بين الافراد كالانسان فانه موضوع
للقدر المشترك بين افراده وهو الحيوان الناطق وكذا الحيوان موضوع لقدر
مشترك بين افراده كالجسم النامي الحساس والمشترك اللفظي ان يكون اللفظ موضوعًا
لمعانيه باوضاع متعددة على الصحيح كالعين فانها موضوعة للذهب والينبوع
والركبة وغيرها والشيء باوضاع متعددة على سبيل البدل فالشيء ونحوه يتأتى فيه
الامران باعتبارين فانه موضوع للحقائق المختلفة باعتبار قدر مشترك بينهما
وبين الوجودية في الخارج فان نظرنا الى انه موضوع للقدر المشترك بين افراده
فيكون مشتركا معنويا لاشتراك الوجود بين ساير الموجودات فيكون افراده
متفقة الحدود بهذا الاعتبار وان نظرنا الى ان افراده مختلفة الحدود في الواقع
فيكون كالمشترك اللفظي من هذه الحيثية لانه مشترك لفظي لعدم انطباق حده عليه
ولهذا قال بعض الشارحين الشيء عام معنوي على اختيار فخر الاسلام وعام لفظي
على اختيار القاضي ابي زيد لانه مشترك لفظي صرح الشارح الاشتراك اللفظي الى
صاحب التقويم فيه نظر قوله فعلى هذا وهو انه اذا كان للشيء ونحوه اعتباران يلزم له
ومقصوده اندراج هذه الاشياء في تعريف العام بكل من الاعتبارين قوله اما ان
يتناوله اللفظ افرادا باعتبار معنى وهو الحد المشترك الجامع بينهما وهو الاسلام و
الحيوان الناطق والافراد متفقة الحقائق او يتناول افرادا باعتبار معنى وتلك
الافراد مختلفة الحقائق كالحيوان واللونية والشيء فان كلا منها يتناول افرادًا
باعتبار معنى وهو الجسم النامي الحساس واللونية والوجودية وتلك الافراد مختلفة
الحقائق وحاصله ان العام اما ان يعتبر افراده متفقة الحقائق او مختلفتها فان
نظرت الى القدر المشترك بين الافراد كالجسمية والوجودية والاسلام فمتفقة
الحقائق وان نظرت الى اختلاف الافراد في الواقع ولو بالتشخص فهي مختلفة الحقائق
فان قلت كيف يراد بمتفقة الحدود مختلفة الحقائق والحد هو الحقيقة قلت الحد
يطلق على الحقيقة وعلى الحد الجامع بين الافراد وهي بهذا الاعتبار تسمى متفقة الحدود
سواء كان ذلك الحد تمام الحقيقة او بعضها فلا ينافي ان يكون مختلفة الحقائق

المشترك المعنوي والمشترك اللفظي

وتلك الافراد متفقة الحقائق كالانسان والمسلمين فان كلا منها يتناول الافراد باعتبار معنى صح

فيجوز ان يراد بمنفعة المحدود في تعريف العام احد الامرين ويندرج الشيء ونحوه
في العام على كل منهما لان افراده متفقة الحدود باعتبار الحد الجامع وان كانت مختلفة
الماهية او الهوية واما الاندراج في الامر الاول على اختيار فخر الاسلام فظاهر
لان افراده متفقة باعتبار الحد المشترك وهذا القدر كاف في الاندراج وان
اختلفت واما على قول صاحب التقويم ففيه نظر لان افراده مختلفة فكيف يندرج
في متفقة الافراد اللهم الا ان يراد بمتفقتها الاتفاق باعتبار القدر المشترك فلا
ينافي الاختلاف واما الاندراج في الامر الثاني فظاهر بكل من الاعتبارين ولا يخفى عليك
ما في عبارة الشارح من الحزازة **قوله** من غير اعتقاد حكم معلوم لكن يجب اعتقاد حقيقة
المراد وانما قلنا ذلك لان التوقف في المنصوص من غير قبول واعتقاد كفر **قوله** بشرط
يعني في صيغته وفي غيرها من الادلة والامارات الدالة على تعيين المراد **قوله** حتى
يقوم دليل مرجح لاحدهما من مفهوماته الثابت به واحد منها غير معين عند السامع
من غير رجحان **قوله** كما تامل علماؤنا في لفظ القروء الخ قال بعض الشارحين تاملنا
في القروء فوجدنا وجوه اشتقاقه دالة على الجمع لغة والانتقال فحملنا ها على الحيض
لا على الطهر لان الاجتماع انما يكون في الاول لا في الثاني لكون الاول عينا والثاني
عرضا وكذا الانتقال لا يتصور في الطهر لان الانتقال صفة فيحتاج الى موصوف تقوم
هي به وهو الجوهر لا العرض على ما عرف في الكلام وبهذا يمكن دفع الاشكال فتدبر **قوله**
ليس بمعبود اي لا قرات المرأة اذا حاضت او طهرت بل هو اسم لنفس الدم او التعيين
الماهية الحاصلة عند الانقطاع **قوله** والاولى ان يستدل على كون القرء للحيض بقوله
تعالى وبقوله عليه الصلوة والسلام دعي الصلوة ايام اقرائك رواه ابن ماجة
واحد من حديث عائشة رض وقوله عليه الصلوة والسلام طلاق الامة ثنتان وعدتها
حيضتان رواه ابو داود وابن ماجه والترمذي والدارقطني من حديث عائشة
ولقائل ان يقول لا يلزم من قوله تعالى واللائي يئسن الآية ان يكون الاشهر
مقام الحيض اذ يجوز ان يكون مقام الاطهار لان الطهر المتخلل بين الدمين لا يتصور
بدون الحيض **قوله** لا يستعمل المشترك في اكثر من معنى واحد الخ تحرير محل النزاع انه
هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد جميع معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد

منها

منها الا بالمجموع من حيث المجموع بان يقال رايت العين ويراد به الباصرة والجارية
والذهب وغيرها من معانيها او رايت الجون ويراد به الابيض والاسود واقرأت هند
ويراد به حاضت وطهرت فقيل يجوز وبه قال الشافعي وجماعة وقيل لا يجوز وبه قلنا
وقيل يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى
ان محل الخلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة اما اذا لم يمكن كما في صيغة افعل
على قصد الامر والتهديد او الوجوب والاباحة على القول باشتراكها فلا عموم اتفاقا
ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وبه قال الشافعي وتبعه الباقلاني وجماعة
من المعتزلة **قوله** والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة لكن انه نقول
قد ذكر الشارح عند تعريف المشترك ان العام عندنا قسمان ايضا قسم متفق الحقيقة
وقسم مختلف الحقيقة فان صح ما ذكره فلا وجه لتخصيص ذلك بالشافعي والجواب ان هذا
خاص بالشافعي كذا ذكره غير الشارح واما ما ذكره الشارح في تعريف المشترك ففيه
نظر ولم اجد احدا من الشراح تعرض له **قوله** مستمسكا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون
على النبي فان لفظ الصلوة لفظ مشترك بين الرحمة والاستغفار وقد استعمل فيهما
دفعة لاسناده الى ضمير الجلالة والملائكة فلا يخلو اما ان لا يراد واحد منهما وهو باطل
او يراد احدهما دون الآخر وهو باطل ايضا والا يلزم اسناد الاستغفار الى الله تعالى
او اسناد الرحمة الى الملائكة وهما باطلان فتعين ان يكون المراد كليهما فيلزم استعمال
اللفظ المشترك في مدلوليه الحقيقيين واجاب بعض المحققين عن الاستدلال بالآية
بانا لا نم ان الصلوة من محل النزاع لجواز ان يراد بها في الجميع معناها الحقيقي او معناها
المجازي فان اريد الاول كان المراد والله اعلم ان الله يدعو ذاته تعالى وتقدس
بايصال الخير الى النبي عليه الصلوة والسلام ومن لوازمه الرحمة وعلى هذا يحمل قول من
قال بان الصلوة من الله الرحمة لا على ان الصلوة وضعت حقيقة للرحمة وان اريد
الثاني حمل على ما يليق بالمقام كارادة الخير ونحوها ولا بأس باختلاف ذلك المعنى
لاختلاف الموصوف ولا يكون من باب الاشتراك بحسب الوضع **قوله** وهذا اي تعميم المشترك
وهو المثل انما يلزم محمدا لان المعنى يراد فيما لا مثل له صورة بالاتفاق فلو اريد
الصورة فيما له مثل صورة لزم القول بالتعميم كما قال محمد وهو لا يقول به **قوله** اطلاقا

كما ذكر في قوله تعالى يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله تعالى ايصال الخير
والثواب ومن العبد الطاعة وليس المراد ان المحبة مشتركة
من حيث الوضع بل المراد منه انه اراد بالمحبة لازمها
واللازم من الله تعالى ذاك ومن العبد هذا

للملزوم على اللازم الظ انه اراد بالملزوم الدعاء وباللازم معناه لكن قوله
اذ الاستغفار والرحمة اي مشعر بانهما الملزوم وهو مناف لما ذكره ويمكن ان يقال
المراد بالدعاء هنا الرحمة والاستغفار لانهما فردان له والاعتبار ولازم لهما قوله
وما قاله قوام الدين الاتقاني في شرح المنتخب صوابه قوام الدين السكاكي لان
الاتقاني لم يشرح المنار قوله بان نقدير الآية الا نسب ان يقول من ان تقدير
الآية ان الله تعالى يصلي وملائكته يصلون فلا يلزم استعمال اللفظ المشترك
في مدلوليه دفعة بل المراد بالخبر المحذوف الرحمة وبالمذكور الاستغفار قوله
لانه حذف بلا دليل ممنوع بل بدليل وهو يصلون لانه علم منه ان الخبر المحذوف
من لفظ الصلوة وكان تقديره مغزم اليوافق المخبر عنه كما ان يصلون ذكر بلفظ الجمع
لذلك فالجمع والتثنية من العوارض والدال في الحقيقة انما هو نفس المادة ولا يشترط
ان يكون معنى المحذوف معنى المذكور مطلقا لصحة الدلالة بل ذلك ان لم يكن قرينة
تدل على ان معنى الخبر المحذوف الرحمة وهي قرينة المقام لانه المناسب للباري تعالى
بخلاف زيد وعمرو يضرب على معنى زيد يضرب وعمرو يضرب اذا كان المراد من احدهما
الضرب في الارض اي السفر ومن الآخر استعمال آلة الضرب فانه لا يصح لعدم القرينة
قوله قلت الوضع عبارة عن تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث يقتصر على ذلك ولا يراد به
غيره عند الاستعمال فدائما لا يمكن الا اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين
ينافي اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى
خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق
واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب
الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة
فباستعماله في المعنيين على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ كما هو محل النزاع لا يتصور
الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر
على انه مناسب الموضوع له وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز فان قلت لم لا يجوز
ان يراد كل منهما على انه مناسب للموضوع له قلت ذلك اما ان يكون باستعمال
اللفظ في معنى مجازي يتناولهما لكونهما من افراده وهذا ليس محل النزاع واما باستعماله

على معنى المحذوف اما اذا كان فلا وههنا وجدت قرينة صح

يكوع

في كل منها

في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال واستعمال اللفظ في معنيين مجازيين
باطل بالاتفاق قوله ولقائل ان يقول اي هذا كلام وارد ظاهر حسن اخذه من الشروح
قوله ولقائل ان يقول المراد من المشترك الاصطلاحي اي الجواب ان الاصل المذكور غير
مطرد لما مر ولانه يلزم انه لا يكون دلالة المأول من غير المشترك دلالة باللفظ غاية ما فيه ان
يكون دالا بعد التأويل على ما يحمل عليه بطريق المجاز وذا لا يخرجه عن الدلالة باللفظ
الى الدلالة من غير اللفظ لان دلالة المجاز لفظية بلا خلاف والدلالة اللفظية دلالة بالصيغة
والتأمل مظهر للعلاقة الثابتة بالدليل الصارف للفظ الى معناه المجازي لا مثبت فلا
فرق بين انواع المأول من هذه الحيثية فلا بد من تعريف يعمها ولذا عرفه بعضهم بانه
ما ترجح احد محتملاته بدليل ظني يشمل المأول من المشترك والخفي والمشكل ويشمل الراجح
بالقياس والراجح بخبر الواحد وح فيتعين ان يكون المراد من المشترك المذكور في التعريف
اللغوي لكن يغتفر بها فيد احتمال لا بما فيه خفاء لئلا يرد الظ والنص فانهما يحتملان
التأويل وليس فيهما خفاء فيدخل في الحد جميع اقسام المأول فان قوله عليه الصلوة
والسلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة رواه ابن ماجه من حديث عدي بن ثابت
عن ابيه عن جده ولفظه المستحاضة تدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ
لكل صلاة وروي بالفاظ اخر من طرق قوله وبعد ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك
لا الى الرأي لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى اولى قالوا وهذا كالمجمل اذا لحقه البيان
بخبر الواحد فيكون الحكم ثابتا قطعا وان كان خبر الواحد لا يوجب الحكم قطعا لان بعد
البيان يضاف الى المفسر لكونه اقوى لا الى خبر الواحد الا ترى الى قوله عليه الصلوة
والسلام اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلاتك لما التحق بيانا لقوله تعالى
اقيموا الصلوة ثبت فرضية القعدة الاخيرة لما ذكرنا وفيه نظر لما ذكر في الميزان ان
المجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد فهو مأول ولان الكشف التام لا يحصل بالبيان
الظني فلا يثبت به الفرضية لانها لا تثبت الا بما هو قطعي الدلالة والثبوت فلا يثبت الفرضية
بخبر الواحد وان كان قطعي الدلالة في نفسه ولا بالعام المخصوص منه وان كان قطعي الثبوت
واما استدلالهم بالقعدة الاخيرة ففاسد لانها ليست بفريضة قطعية بل هي واجبة
ولكن الواجب نوعان واجب في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة حتى منع تذكره

للمأول

الواجب نوعان

صحة التحريمة كذكر العشاء وواجب دون الفرض في العمل فوق السنة كتعيين الفاتحة
حتى وجب سجود السهو بتركها ولكن لا يفسد الصلوة فالقعدة من القسم الاول فلذلك
سميناها فرضا فاما انه يجب اعتقاد فرضيتها بحيث يكفر جاحدها فلا الا ترى ان ابا
بكر الاصم ومالكا لم يكفرا بانكارهما فرضيتها ولم يكفر ابن عباس رض بانكاره ربوا
النقدين مع لحوق البيان بآية الربوا في الاشياء الستة ولم يكفر من انكر فرضية
مسح الربع مع لحوق خبر المغيرة بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم
وكيف يثبت الحكم قطعا بمثل هذا البيان وفي ثبوته بيانا شبهة قوله فلذا غاير الاقسام
الاخر قلنا لم بل انما غايرها باعتبار ان فيه ترجيح بعض وجوه المشترك والمجمل كذا
قيل واجاب بعض المحققين عن السؤال بان هذا انما يكون ان لو كانت اللام في المأول
للمأول المعهود في التقسيم وليس كذلك بل هو للحقيقة من حيث هي او للمعهود لا باعتبار
كونه من المشترك ولا من اقسام القسم الاول لئلا يلزم اما فساد التقسيم او فساد
التعريف ولا محذور في اخذه في التقسيم باعتبار كونه من المشترك وهو نوع منه
وفي التعريف باعتبار ماهيته وحقيقته الكلية فان ذلك عمل بمقتضيات الاحوال
واعطاء لكل مقام ما يستحقه قوله لان التأويل ان يثبت بالراى فلا حظ له في اصابة
الحق اى حقيقة اذ المجتهد يخطئ ويصيب عند اهل السنة خلافا للمعتزلة قوله لكنه
متعلق بالمركبات اعلم ان الاقسام التي تتعلق بالنظم منها ما يتعلق بالمفردات
كالتي تقدمت من الاقسام الاربعة ومنها ما يتعلق بالمركبات كالتي نحن فيها فلهذا
قال فاسم لكلام اذ الكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد قوله اراد بالظهور اي في قوله
ماظهر المراد به اللغوي واراد من الظهور في قوله واما الظاهر المصطلح فيكون تعريف
الاصطلاحي باللغوي فلا دور قوله على ان الظاهر علم فلا يكون المعنى ملتفتا اليه فلا يلزم
الدور اذ الدور انما يلزم اذا كان معنى الظاهر ملتفتا اليه ولما صار علما على ذلك
المسمى ملتفت الى معناه الغير العلمي بخلاف اللفظ اذا كان له معنى ثم جعل علما لم يلتفت
الى معناه قبل العلمية بل يقطع النظر عنه كما في عبدالله علما وح لا يلزم الدور قوله
للسامع اعترض بان ظهور المراد لا يختص بظهوره للسامع فانه كما يظهر له يظهر للناظر
في المكتوب واجيب بان الشارع لم يدع انه اختص بالسامع بل بقي متعلقا الظهور المراد

اذ لابد له

اذ لابد له من احد يظهر في حقه فبين ان الظهور للسامع وسكت عن الناظر لانه بمنزلة
السامع من الكتاب فان الكتاب كالمتكلم والناظر فيه كالسامع ولهذا كان الكتاب
كالخطاب في الشرع حتى كان التبليغ من رسول الله عليه الصلوة والسلام بالكتاب
كالتبليغ منه بالخطاب والاحكام تثبت بالكتاب مثل الطلاق والنكاح والعتاق والبيع
والشهادة والقضاء والرواية ونحوها كما يثبت بالخطاب من غير فرق ولما كان السماع
من المتكلم هو الاصل والنظر في الكتاب خلفا عنه بنى الكلام على ما هو الاصل دون ما هو خلف
عنه ولهذا لم يتعرض احد من الاصوليين للنظر في الكتاب في تفسير الظاهر بل الكل تعرضوا
للسامع لا غيره قوله اذا كان من اهل اللسان اعترض بان كلام المص لا يحتاج الى هذا القيد
لان ظهور المراد للناظر او السامع لا يكون الا بعد كونه من اهل اللسان واجيب بان
هذا القيد لبيان شرط الظهور فانه لما لم يحصل الا بهذا القيد كان ذلك شرطا لا محالة
ولما شمل لفظ السامع من هو من اهل اللسان ومن لم يكن بعمومه لاستغراق الجنس بدخول
اللام فيه كان تقدير الكلام الظاهر ما ظهر المراد منه لكل سامع او ما ظهر منه المراد للسامعين
اجمع وهو غير مستقيم لاستلزامه ان يكون ظهور المراد لغير اهل اللسان وهو فاسد فوجب
ان يحمل على السامع الذي هو من اهل اللسان فبين الشارح هذا المجمل بتقييده كما بينه عليه
صاحب المنار فكان هذا من الشارح تصريحا لما يفهم بالضرورة وبيانا لمجمل الكلام كما
هو مقتضى الشرح قوله حاصل الجواب انه لم يذكره اعتمادا على ما ذكره في المفسر والمحكم
قال بعض الشراح الصواب ان يقال ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة ويكون محتملا للتأويل
والتخصيص حتى يخرج المحكم فيكون مانعا انتهى وهذا هو الانسب لان التعريف للايضاح
والكشف والاحالة على الغير يخل بهذا الغرض خصوصا اذا كانت الاحالة على ما سيأتي قوله
وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه اختلف العلماء في حكم الظاهر فذهب الشيخ ابو منصور
ومن تابعه من مشايخ ما وراء النهر وعامة الاصوليين الى ان وجوب العمل بما ظهر منه
على سبيل الظن لاحتمال المجاز لان كل حقيقة يحتمل المجاز وذهب العراقيون والقاضي
ابو زيد ومن تابعه الى وجوب العمل به قطعيا لعدم اعتبار ما لا ينشأ عن دليل من
الاحتمال قوله واما النص لقائل ان يقول هذا التعريف غير مانع لصدقه على المفسر والمحكم
فالاولى ان يقيد بقوله مع احتمال ويمكن ان يجاب بانه ترك هذا القيد اعتمادا

التأويل

العلم عند بعض ... انه عند ناس يوجب العلم الذي يلزمه العمل ... بالاحتمال واما عند بعض ... لا يوجب القطع ... فانه ... الاحتمال ... العمل عند اهل العلم ... نفي الاحتمال البعيد الذي لا يدل عليه دليل ... مستحبه ... الكلام ... لا يكلف عليه

بحث النص

وعموما انه لا يزداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التاويل اصلا

على فهم الزكي من المفسر لا يقال بل ذكر التاويل في الحكم لانا نقول بل هو جزء من التعريف لا من الحكم فيلزم الدور ولان الحكم فرع التصور واعلم ان احتمال النص التاويل او التخصيص على سبيل منع الخلو دون منع الجمع فان الاحتمالين ربما يجتمعان في العام وانما اعتبر باحدهما لانهما لو اعتبرا معا في النص لا يكون شيء من الخاص نصا لانه لا يحتمل التخصيص فتامل **قوله** مثال قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع هذا مثال يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر فان لفظ فانكحوا ظاهر في حل النكاح لان كل احد من اهل اللسان يفهم من هذه الآية بمجرد سماع صيغتها جواز النكاح بدون تامل فيها اذ ادنى درجات الامر ان يثبت الاباحة الا انه مسوق لبيان العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلث ورباع فان قلت لم لا يجوز ان يكون سوق الكلام لاجلها فيكون نصا فيها فالجواب انه لا يجوز لان الاباحة عرفت قبل بنصوص آخر كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فيكون حمله على ذلك حملا للكلام على الاعادة لا الافادة والحمل على الفائدة الجديدة اولى ولقائل ان يقول هذا انما يتاتى ان لو كان هذا النص لاحقا وما هو المبيح سابقا **قوله** ولقائل ان يقول الخ الجواب عن الاول ان صاحب الكشف مثل للقرينة النطقية ببيان العدد في الآية المذكورة اعني قوله تعالى مثنى وثلاث ورباع واستدل على ذلك بكلام شمس الائمة اما النص فما ازداد وضوحا بيانا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم واعترض عليه بعض المحشيين بان هذا الاستدلال غير مستقيم لانه ليس في كلام شمس الائمة ما يدل على ان القرينة نطقية لان القرينة المقترنة باللفظ كما يكون نطقية يكون حالية واجاب عنه صاحب الكشف بانه لا شيء هنا يعني في الآية المذكورة يزداد به البيان الا القرينة النطقية على ان القرينة المقترنة باللفظ لا يكون الا نطقية لان القرينة الحالية مقترنة بالمتكلم والمحلية مقترنة بالمحل انتهى وهذا يشير الى ان القرينة النطقية خاصة بالآية المذكورة لان القرينة منحصرة في النطقية ولا مخالفة وعن الثاني ان ازدياد الوضوح اذا حصل بقرينة نطقية لا يلزم نفي الاحتمال لان كل حقيقة يحتمل المجاز لا محالة وعن الثالث بانه كيف يجوز لمثل هؤلاء الائمة العظام في مقام التعريف والتعيين ان يتركوا قيدا يحتاج اليه في التعريف ولا يصير التعريف جامعا الا به ولا يفهم المراد بدونه وبعد ما انقضى التعريف وابتدأوا

تعريفا آخر

تعريفا آخر واتموا قيوده وشرعوا في بيان مثال التعريف الثاني اشاروا الى تعريف ذلك القيد بطريق المفهوم وليس هذا الا الغاز وتعمية على انا لا نم ان هذا يقتضي ان يكون عدم السوق شرطا في الظ **قوله** والا لما صح تعليلهما به يعني وان لم يكن عدم السوق شرطا في الظ لما صح تعليل صاحب المنتخب وفخر الاسلام به في النص لانه يكون تعليلا بما مشترك بين الظ والنص والتعليل بالمشترك غير مفيد قلنا لا نم انه تعليل بمجرد السوق بل بالسوق لاجل العادة الذي ازداد به الظ وضوحا ومثل هذا السوق ليس بمتحقق في الظ اذ الظهور في الظ ليس بمضاف الى السوق بل يضاف الى سماع الصيغة لا غير فوجود السوق وعدمه غير ملتفت اليه في تحقق الظهور فلا يكون التعليل بالسوق في النص بامر مشترك بل وضحه ان السوق في النص لاجل نزداد به النص وضوحا غير مدلول الصيغة مثل التفرقة بين البيع والربوا في آية الربوا والعدد في آية النكاح والسوق الذي يوجد في الظ لاجل مدلول الصيغة فقط لا لامر آخر لا تعلق له لسوق النص فلا يكون هذا تعليلا بامر مشترك فالسوق في النص لاجل القرينة المفيدة لزيادة الوضوح دون مجرد السوق الذي لا يثبت معنى زايدا في مدلول الصيغة ولا اثر لهذا النوع من السوق في زيادة الوضوح فلهذا يوجد في الظ ولا يتوقف فهم المراد عليه بوجه بل المراد يفهم بالصيغة لا غير والحاصل ان السوق منظور اليه في النص دون الظ وعند تجريد النظر عن السوق لا يكون معدوما فعدمه ليس شرطا في الظ على انه يجوز ان يكون اختيار فخر الاسلام وصاحب المنتخب غير اختيار شمس الائمة وغيره **قوله** وغيره اي كالتقييد **قوله** والى ان هذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعيا كما ان احتمال المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية لانه لا عبرة لاحتمال لم ينشأ عن دليل **قوله** على وجه لا يبقى معه احتمال التاويل اي ان كان خاصا ولا التخصيص ان كان عاما كذا ذكره شمس الائمة وفخر الاسلام وتبعهما صاحب الوافي وعامة الشارحين وهذا يوهم ان التاويل يختص بالخاص كالتخصيص بالعام وليس كذلك فان قوله تعالى فسجد الملائكة كما يحتمل التخصيص يحتمل التاويل وقوله لكنه يحتمل التخصيص كما في قوله تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم ذكر الجمع واراد به جبريل **قوله** سواء كان ذلك اي ازدياد الوضوح **قوله** كقوله تعالى فسجد الملائكة الآية سيأتي التمثيل بهذه الآية للمفسر في كلام المص فيكون هذا تكرارا بالنسبة الى ما يأتي ولو اخر المص كل مثال عقيب تعريفه لكان اولى **قوله** قلت الاستثناء

تخصيص المفسر

انما يفيد التخصيص لو كان متصلا واستثناء ابليس منقطع لانه جنى ورد بان
الاصل في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو
باب واسع في العربية ولهذا تناوله الامر في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا
لادم بل الجواب ان الاستثناء ليس بتخصيص عندنا كما مر فلا يرد نقضا قوله لو لكنه
يحتمل التأويل هذا راجع الى قوله فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال وصار نصا
ولكنه اي هذا النص يحتمل التأويل قوله فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال وصار
مفسرا واعترض بانه لا دلالة لاجمعون على دفع احتمال التفرق فان قوله كلهم اجمعون
بمنزلة حسن بسن كثير بثير ولا دلالة لهذه التوابع الا ما يدل عليه المتبوع واجيب
بانا لا نم ذلك فقد قال الزجاج والمبرد في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ان
كلهم دال على الاحاطة واجمعون على ان السجود منهم في حالة واحدة حملا على الافادة
دون الاعادة ومثله منقول عن الفراء ولكن هذا لا يستقيم على قول الجمهور فان
الصحيح عندهم ان كلمة اجمعين لا يفيد اتحاد الوقت بل هي مثل كلمة كل في افادة العموم
مطلقا بدليل قوله لاغوينهم اجمعين وقال ابن مالك في شرح التسهيل مذهب
البصريين التسوية بين كلهم واجمعين في افادة العموم وزعم الفراء ان اجمعين
يفيد انهم كانوا مجتمعين في وقت الفعل والصحيح ان ذلك ممكن وليس بجواب بدليل
لاغوينهم اجمعين لان اغواءهم لا يكون في وقت واحد ولكن هذا لا يرد على اصحابنا
لان بحثهم فيما اذا اجتمع كل واجمعون فان الحمل على الافادة والتأسيس اولى من الحمل
على التأكيد وفي هذه الاية لم يجمع بينهما فلا يقتضي اتحاد الوقت بل يقتضي العموم
المطلق ولا يلزم من عدم اقتضاء الاتحاد في هذه الصورة عدم اقتضائه عند
الاجتماع قوله ولقائل ان يقول سوق الكلام لبيان سجودهم فصار نصا في ذلك
لا ظاهرا جوابه ان النص يستلزم الظاهر لانه هو مع زيادة ارادة المتكلم وهذا
ضروري قوله كذا قيل وفيه نظر وجهه ان هذه الاية لا يصلح مثالا للمفسر لانها خبر
واخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لانه يؤدي الى الكذب والغلط وذلك يستحيل على الله
تعالى تعالى عن ذلك واختلاف الحيثية لا يفيد هنا اذ قيد الحيثية انما يعتبر في
الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات فلا يمكن ان يقال ان هذه الاية

يحتمل النسخ

يحتمل النسخ من حيث كونها مفسرة لما يلزم من المحذور ولهذا اورد بعضهم في نظيره
قوله تعالى فاقتلوا المشركين كافة فان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه
حكما شرعيا فان قيل هذه الاية لا يحتمل النسخ ايضا لانقطاع الوحي بموت النبي عليه السلام
فلا يكون مفسرا فالجواب ان المراد الاحتمال في زمن الوحي واما بعده فلا شيء من القرآن
يحتمل النسخ على ان ذكر المثال انما هو ولا يشترط فيه المطابقة للاصل بخلاف الدليل قوله
ضمن احكم معنى امتنع فاستعمل بعن يقال احكمت فلانا عن كذا اي منعته فالمحكم ما امتنع
المراد به عن النسخ والتبديل ويجوز انه ضمن احكم معنى امن يقال بناء محكم اي مأمون عن
الانتقاض فيكون التقدير ما امن المراد به عن التبديل وقيل امتنع وامن لازمان و
احكم متعد لانهما معلومان واحكم مجهول فلا تناسب بينهما واجيب بان كونهما لازمين
واحكم متعديا ممنوع بل احكم لازم وقولهما معلومان واحكم مجهول قلنا لا يشترط
في التضمين الاستواء في المعلومية والمجهولية اذ المضمن هو المعنى دون اللفظ قوله
وقد يكون لانقطاع الوحي بموت النبي عليه الصلوة والسلام وذلك لانه لا نسخ الا بالوحي
ولا وحي بعده فمن هذا عرفت ان التقسيم بحسب زمن النبي عليه السلام لان النصوص
كلها بعد وفاته صارت محكمة لغيرها قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون مثال للمفسر ان الله
ان الله بكل شيء عليم مثال للمحكم في التمثيل بهما نظر لانه تقرر ان شرط في المحكم ان يكون عدم
احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتأبيد كما في قوله عليه الصلوة والسلام
ثم الجهاد ماض الى يوم القيمة فليس في قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون
محكما وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل
التبديل او لم يشترط شيء من الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار
لفظ يدل عليه او باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم
لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لاستلزامه الكذب والغلط تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا وقد يجاب بان المفسر هو قول الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله
فسجدوا وقيل في جعل هذه الاية من قبيل المفسر نظر من جهة اخرى وهو ان السجود قد
يستعمل بمعنى الخضوع ايضا قال تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات الاية فلا بد
اما ان يكون بالاشتراك اللفظي كما اختاره بعض العلماء او بالمعنوي كما اختاره البعض

وهو نوعان ما لا يحتمل التبدل والانتساخ اصلا كالدلائل العقلية الدالة على حدوث العالم وقدم الصانع وتوحيده وكالنصوص الواردة في ذات الله تعالى وصفاته كاية الكرسي وسورة الاخلاص وقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم والثاني الدلائل السمعية القطعية بعد وفاته عليه الصلوة والسلام فانها لا تنسخ لانه لا نسخ الا بالوحي ولا وحي بعده ومن هذا عرفت ان التقسيم بحسب زمن النبي عليه الصلوة والسلام لان النصوص كلها بعد وفاته صارت محكمة لا تحتمل النسخ
تحقيق نعه

او بطريق المجاز وعلى التقادير يكون الاحتمال باقيا فكيف يكون مفسرا ويمكن ان يجاب عنه
بان المفسر هو اسناد السجود الى الملائكة هذا على ان المناقشة في المثال ليست من دأب
المحصلين وغرض المصنف ليس الا مجرد التمثيل قيل هذه الاية تصلح ان يكون مثالا للاقسام
الاربعة اعني الظ واخواته فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا
فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار
لا يحتمل النسخ فيكون محكما قوله ليصير الظاهر متروكا عند معارضة النص لان النص لما كان
اوضح من الظ والمفسر اقوى من النص والمحكم اعلى من المفسر كان العمل بالراجح واجبا
ولان فيه جمعا بين الدليلين لامكان حمل الظ على معنى يوافق النص من غير عكس ولانا انما
لم نفسر الاحتمال الذي في الظ لعدم دليل يعضده فلما تأيد ذلك الاحتمال بمعارضة النص
تعين وجب حمله عليه وكذا في النص مع المفسر المفسر مع المحكم قوله قلت التعارض الموجب للتساقط يكون
كذلك الخ حاصله ان المراد بالتعارض هنا صورة من حيث النفي والاثبات لا حقيقة الموجبة
لالغاء حجية الدليلين اذ هي عبارة عن تقابل الحجتين على السواء ولا مساواة فيما نحن فيه
للتفاوت الذي ذكرنا بين هذه الاربعة قوله قلت الخطاب للجميع المناسب ان يقول قلت
الجواب عن الاول ليقابل قوله والجواب عن الثاني والمراد بالثاني هو قوله ولم ذكر بالواو
ولم يذكر باو قوله قوله عليه الصلوة والسلام المستحاضة تتوضأ لكل صلاة تقدم تخريجه
واما قوله عليه الصلوة والسلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة فذكر سبط ابن الجوزي
ان الامام ابا حنيفة رح رواه انتهى وفي شرح مختصر الطحاوي روى ابو حنيفة عن هشام
بن عروة عن ابيه عن عائشة رض ان النبي عليه الصلوة والسلام قال لفاطمة بنت ابي حبيش
توضأي لوقت كل صلوة ذكره محمد في الاصل معضلا وقال ابن قدامة في المغني وروي
في بعض الفاظ حديث فاطمة بنت ابي حبيش وتوضأي لوقت كل صلوة قوله هذا مثال
لتعارضهما اي النص والمفسر هكذا في غالب الشروح لكن قال الامام فخر الاسلام الامثلة
من قبيل تعارض النص مع المحكم ويمكن التوفيق بانه ليس مراده من المحكم ما هو قسم المفسر بل
ما لا يحتمل الا وجها واحدا وهو بهذا المعنى يرادف المفسر فتنبه على ذلك باطلاقه على المفسر
قوله فيرجح المفسر ويحمل النص عليه فيفسد هذا النكاح وقال زفر يصح النكاح ويبطل الشرط
لان التوقيت شرط فاسد والنكاح لا يفسد بالشروط الفاسدة قلنا النكاح الموقت نكاح متعة

اي يترجح المفسر على النص والظاهر والمحكم على الجميع لمثل ما ذكرنا في ترجيح النص على الظاهر
منه

معنى

معنى والعبرة للمعنى والفرق بين نكاح المتعة والموقت ان الموقت يذكر بلفظ النكاح
والتزويج والمتعة بلفظ التمتع كاتمتع واستمتع كذا ذكره شيخ الاسلام قال بعض المحققين
والذي يظهر مع ذلك عدم اشتراط الشهود في المتعة وتعيين المدة وفي الموقت الشهود
وتعيينها قوله ولقائل ان يقول الخ يمكن ان يقال هو في قوة كلامين تقديرا على ان المراد
بالتعارض صورة من حيث النفي والاثبات كما مر قوله قال بعض الشراح مثال التعارض
بين المفسر والمحكم ما وجد في النصوص قلت قد مثل له بعضهم بقوله تعالى واشهدوا ذوي
عدل منكم وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاولى مفسر في قبول شهادة العدل
لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء ولا يحتمل معنى اخر والثاني محكم لالحاق التابيد به
فالاول بعمومه يقتضي شهادة المحدود في القذف اذا تاب لانه يصدق عليه انه عدل
بعد التوبة والثاني يقتضي الرد وان تاب فيرجح الثاني على الاول ولقائل ان يقول
لا نم ان الاول مفسر لان المفسر ما لا يحتمل شيئا سوى مدلوله الا النسخ وقوله تعالى
اشهدوا الاية يحتمل الايجاب والندب وبينا ولا باطلاقه الاعمى والعبد والصبيان ليسا بمرادين
بالاجماع فكيف يسمى مفسرا مع الاحتمال مع انه لا يلزم من صحة الاشهاد القبول فان
شهادة العميان وابني العاقدين والمحدودين في القذف صحيحة حتى ينعقد النكاح
بشهادتهم وان لم تقبل شهادتهم ويجاب بان النظر على المثال ليس بقوي واعلم ان
ايراد المثال ليس من اللوازم لان الاصل يتمهد بالدليل لا بالمثال وايراد المثال للتوضيح
والتقريب قوله ويمكن ان يمثل لذلك بقوله تعالى اقيموا الصلوة الخ فيه شيء لانا لا نم ان الصلوة
كانت على المؤمنين كتابا موقوتا يقتضي التكرار اذ غاية ما يفهم منه ان الصلوة فرض
في وقت اما انه تفترض في اوقات فلا دلالة للاية على ذلك وكان هذا هو الموجب لذكر
الشارح هذا المثال بصيغة الامكان والا فبعض الشارحين لم يذكره بها فتامله
قوله بالجر لا يصلح ان يكون صفة الى قوله بل هو بدل المناسب ان يقول بالجر على البدلية
من قوله بعارض اي بسبب غير الصيغة ولا يصلح ان يكون صفة الخ ثم لا نم القسا على الجر
على الوصفية لانا ان اعربنا بدلا فيحمل المعنى الى ان خفاءه بسبب غير الصيغة فيخرج بمنطوقه
المشكل والمجمل والمتشابه لان خفاءها بنفس الصيغة وان اعربناه صفة يخرج هذه المذكورات
بمفهومه وافهم مع ذلك ان الصيغة عارضة للمعنى ككيفية العوارض وهو كذلك

صورة عقد المتعة ان يقول لامرأة خذي هذه العشرة لا تمتع بك او لا ستمتع بك اياما
منه

بحث خفي

ولهذه الاسامي اضداد يقابلها اعلم ان الضدين هما امران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد ويستحيل اجتماعهما وربما يعبر التضاد ايضا بين المتصفين بذلك كالاسود والابيض ولاخفاء انه لا تضاد بين الظاهر والخفي بالمعنى المذكور لان اللفظ الواحد يكون ظاهرا بالنسبة الى شيء وخفيا بالنسبة الى شيء اخر كما في المثالين المذكورين للخفي ولا شيء من المتضادين كذلك بل بين الخفاء والظهور تضايف لان المتضايفين هما امران وجوديان لا يمكن تعقل احدهما الا مع الاخر كالابوة والبنوة وهما كذلك فيكون الظاهر والخفي من المتضايفين بالعرض كالاب والابن والقليل والكثير الا ان الفقهاء ربما يطلقون التضاد على جميع اقسام التقابل ولا يعتبرون ذلك الاصطلاح وهذا من جملة ذلك وكان قول المصنف رحمه يقابلها تفسيرا للمراد من الضد وتنبيها على ما ذكرنا والا يكون ذكره لغوا منصور قاآني رحمه

في الواقع فلا فساد لكن خروجها بالمنطوق اولى وهذا انما يتاتى على تقدير الجري على البداهة **قوله** وعبارة شمس الائمة وهو ما خفي مراده بعارض في غير الصيغة الخ قال بعض الشراح لا منافاة بين كلام فخر الاسلام حيث قال ما خفي مراده بعارض غير الصيغة وكلام شمس الائمة حيث قال بعارض في نفس الصيغة لان كلا منهما مقتضاه واحد وهو ان خفاء الخفي بعارض لا في نفس الصيغة الا ان شمس الائمة جعل الصيغة ظرفا لذلك العارض والظرف يغاير المظروف وجعل فخر الاسلام غير الصيغة صفة للعارض فصرح بالمغايرة فهما متوافقان في الحقيقة فان قيل لم لا يجعل خفاء الخفي بنفس اللفظ كما ان ظهور الظاهر بنفس اللفظ عملا بحقيقة التقابل فالجواب ان الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان خفاء الخفي بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلا يكون مقابلا للظاهر الواقع في اول مراتب الظهور **قوله** ليس هذا من تتمة الحد لان الاحتراز عن المشكل والمجمل والمتشابه حصل بقوله بعارض غير الصيغة ولو جعل من تتمة الحد لا يضر لان القيود لا يلزم ان يكون للاحتراز بل الاصل فيها ان تكون لبيان الواقع على انه تعريف لفظي ولا يتحاشى في مثله عن زيادة بعض الالفاظ مبالغة في زيادة الكشف والبيان **قوله** قيل الظاهر والخفي وجوديان متعاقبان الخ التقابل اربعة انواع تقابل الضدين وتقابل المتضايفين وتقابل العدم والملكة وتقابل الايجاب والسلب هذا على اصطلاح اهل المعقول وقد يطلق على كل واحد من هذه المتقابلات اسم الضد في اصطلاح الاصوليين فانهم ارادوا بالضد ما يقابل الشيء ولا يجتمع معه في محل واحد في زمان واحد بجهة واحدة **قوله** وفيه نظر لان اجتماع الضدين الخ الجواب لا نم ان اجتماع الضدين على موضوع واحد محال مطلقا بل اذا كان بجهة واحدة اما اذا كان باعتبارين فلا وهنا كذلك سلمنا ذلك لكن هذا مسلم على اصطلاح اهل الميزان اما الفقهاء فهم يطلقون التضاد على جميع اقسام التقابل ولا يعتبرون ذلك الاصطلاح كما ذكرنا **قوله** قيل بينهما تضايف الخ قيل فيه نظر لان تقابل التضايف من قبيل التضاد ايضا عند المتكلمين حيث حصروا التقابل في التضاد والتناقض ويجاب عنه بما مر **قوله** وهذا يعني اختصاص كل منهما باسم اخر يعرف به دون مطلق السرقة يقتضي ان يكون فعل النبش والطر غير فعل السرقة لان الاصل في اختلاف الاسم ان يدل على اختلاف المعنى فاختفى حكم السرقة في حقهما بذلك الاختصاص

واشتبه الامر

التقابل على اقسام تقابل المتناقضين وهو تقابل النفي والاثبات كقولنا انسان لا انسان وتقابل المتضايفين كتقابل الاب والابن وتقابل الملكة والعدم كتقابل الحركة والسكون عند من جعل السكون عبارة عن عدم الحركة وتقابل الضدين وهما امران وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض والحرارة والبرودة وقد يطلق على كل واحد من هذه المتقابلات اسم الضد في اصطلاح الفقهاء كانهم ارادوا بالضد ما يقابل الشيء ولا يجتمع معه في محل واحد في زمان واحد بجهة واحدة ثم التقابل ان كان امرا وجوديا كالظهور فهما متضادان حقيقة وان لم يكن فكذلك في هذا الاصطلاح فكان الخفي ضد الظاهر تحقيق رحمه

التقابل هو امتناع اجتماع الشيئين في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة منه

لان المتقابلين اما ان يكون وجوديين او يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فان كانا وجوديين فاما ان يعقل احدهما بالقياس الى الاخر او لا فان كان الاول فهما المتضايفان كالابوة والبنوة وان كان الثاني فهما الضدان كالسواد والبياض وان كان احدهما وجوديا والاخر عدميا فان اعتبر في العدمي محل قابل للامر الوجودي فهما العدم والملكة كالعمى والبصر وان لم يعتبر فهما الايجاب والسلب منه

واشتبه الامر فيه بل هو لنقصان في فعل السرقة او لزيادة فيه فتاملنا في السرقة فوجدناها في الشرع عبارة عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود في الطرار مع زيادة لان السارق يسارق من قصد الحفظ عند انقطاع حفظه بعارض نوم او غيبة والطرار يسارق مع الحضور والانتباه بعارض غفلة وكان فعل الطرار اتم سرقة واكمل حيلة فعلمنا ان اختلاف الاسم فيه لزيادة في فعله فاثبتنا القطع في حقه بالطريق الاولى كثبوت حرمة الضرب بحرمة التافيف وفي النبش مع نقصان لان النباش يسارق عين من ليس بقاصد للحفظ من المارة لئلا يطلعوا على جنايته وهو فعل في غاية الحقارة والهوان فان نبش التراب وسلب الكفن من الاموات من اوذل الافعال والخصال بشهادة العرف فعلمنا ان اختلاف الاسم في حقه لنقصان في فعله فلا يمكن الحاقه بالسارق لان تعدية الحكم بالمعنى الذي هو في الفرع دونه في الاصل باطلة لا سيما في الحدود فانها تدرئ بالشبهات هذا اذا كان القبر في الصحراء اما لو كان في بيت مقفل كان فيه اختلاف المشايخ الاصح انه لا يقطع ايضا ولو اخذ مالا اخر غير الكفن لاختلال الحرز لوجود القبر فيه واعلم ان الطرار انما يقطع اذا كانت الصرة داخل الكم اما اذا كانت خارج الكم فلا يقطع كذا ذكره بعض الشارحين **قوله** اعلم ان النباش يقطع عند ابي يوسف والشافعي في الجديد ومالك واحمد وابي ثور والحسن والشعبي والنخعي وقتادة وحماد وعمر بن عبد العزيز رضي الله تعالى عنهم وعبي لا يقطع عند ابي حنيفة ومحمد والشافعي في القديم وابن عباس والثوري والاوزاعي ومكحول والزهري **قوله** لقوله عليه الصلاة والسلام من نبش قطعناه رواه البيهقي في المعرفة من طريق عمران بن يزيد بن البراء بن عازب عن ابيه عن جده وروي ايضا عن عائشة رض انها قالت سارق امواتنا كسارق احيائنا وقد قطع ابن الزبير نباشا اخرجه البخاري في تاريخه **قوله** ولنا ما روي انه عليه الصلاة والسلام قال لا قطع على المختفي وهو النباش هذا لم يوجد في كتب الستة انما روي عن ابي شيبة عن ابن عباس رض قال ليس على النباش قطع وروي عن الزهري انه قال اتي مروان بقوم يحفرون القبور فضربهم وقتلهم والصحابة متوافرون وروي ايضا عن الزهري قال اخذ نباش في زمن معاوية وكان على المدينة مروان فسال من بحضرته من الصحابة والفقهاء

فاجمع رأيهم على انه يضرب ويطاف به قوله وما رواه محمول على السياسة لئلا يقال لقائل ان يقول الحمل والترجيح انما هو بعد المعادلة والتساوي والموقوف لا يساوي المرفوع فكيف يرجح الموقوف عليه اللهم الا ان يقال هذا مما لا يهتدي اليه الرأي فيحمل على السماع فيكون حكمه حكم المرفوع فتأمل قوله ولا ضرر فيه بعد فهم المعنى لانه تعريف لفظي والتعاريف اللفظية لا يتحاشى في مثلها عن زيادة بعض الالفاظ مبالغة في زيادة الكشف والبيان ولا عن التجوزات اللفظية لما عرف من ان الاقدمين من الفقهاء وغيرهم لا يلتفتون الى اصطلاحات اهل الميزان وانما يقصدون اعطاء المعنى بالطريق كيف ما كان قوله حذف المص الكلام هنا يعني لم يقل اما المشكل فهو الكلام الداخل وكذا لم يقل اما الخفي فهو الكلام الذي خفي المراد منه وكذا ساير الاقسام كما قال في الظاهر انه اسم لكلام ظهر المراد منه اختصارا لدلالة القرينة عليه قوله هذا التعريف يقتضي ان يكون الكلام محتملا ثلثة معان يعني قوله في اشكاله بصيغة الجمع يقتضي ان يكون الكلام المشكل لا بد ان يكون محتملا لثلثة معان لانها اقل الجمع وهذا ليس بشرط بل يكون محتملا لاثنين قوله وفيه اي في هذا التعريف يعني قوله هو الداخل في اشكاله اشارة الى سبب الخفاء والى ازدياد خفائه على الاول لان الداخل في الاشكال اكثر خفاء مما لا يدخل والى مأخذ الاشتقاق يقال اشكل الرجل اذا دخل في اشكاله وامثاله كما يقال احرم اذا دخل في الحرم واشتى اذا دخل في الشتاء قوله ولقائل ان يقول ان له مفهوما واحدا الخ الجواب انا لا نم ان له مفهوما واحدا بل هو دال على مفهومين احدهما ان يكون خيرا من الف شهر متوالية والثاني ان يكون خيرا من الف شهر غير متوالية لكن احدهما ظاهر متبادر الى الفهم وهو وجود الاشهر بطريق التوالي والآخر غير ظاهر لا يحصل الا بعد التأمل وهو عدم التوالي قوله وهذا المعنى يقتضي ان يحل دبر الزوجة لانه يقتضي العموم في المحال قوله وهذا المعنى لا يقتضيه لان كيف سؤال عن الحال فكيف يكون معناه على اي حال شئتم سواء كانت قاعدة او مضطجعة او مستديرة او على الجنب بعد ان يكون المأتى واحدا وهو القبل قوله ولقائل ان يقول على هذا اي وهو كون انى يجيء بمعنى كيف واين فيكون انى من قبيل المشترك الخ والجواب انا سلمنا انها مشتركة من حيث انها يجيء بمعنى كيف واين ولكن لا نم ان كونها مشتركة

ينافي كونها مشكلة وهذا لان الاشتراك نشاء من كلمة انى والاشكال وقع في حق الاتيان في دبر النسوان اهو مثل دبر الذكران ام مثل قبل النسوان والجهتان متغايران والآية الواحدة يجوز ان تسمى باسمين متضادين من جهتين مختلفتين كما في آية السرقة فانها ظاهرة في بيان القطع خفية في حق الطرار والنباش مجملة في حق مقدار النصاب فيكون تسميتها باعتبار وعلى ان الشارع قد قال اولا وهذه تقسيمات لا قسيمات اذ يجوز ان يكون النظم الواحد خاصا وحقيقة ومفسرا قوله وقد يكون الاشكال لاستعارة بديعة كقوله تعالى واكواب كانت قوارير قوارير من فضة اي كوب من فضة استعار للاكواب القوارير لما بينهما من المشابهة في الصفاء والبياض استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا يكون الا من الزجاج مبالغة فجاءت الاستعارة في غاية الحسن والغرابة قوله ونظير المشكل غريب اختلط ساير الناس لا ينبغي ان يقول في بلدة معروفة والا لم يبق فرق بينه وبين المجمل قوله وبعد التأمل فيه والوقوف على المعنى صار مؤولا والمراد بالمعنى العلة التي ادركها المجتهد بالتأمل وهي عند الحنفي القدر مع الجنس وعند الشافعي الطعم والثمنية وعند مالك القوت والادخار قوله لقائل ان يقول كلام المص لا يخلو عن اشتباه الخ الجواب ان البيان الملحق للمجمل لا يخ اما ان يكون قاطعا او لا فان كان الاول يكون المجمل به مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وان كان الثاني يكون بصير المجمل به مشكلا فيحتاج بعد الاستفسار الى الطلب والتأمل وذلك كبيان الربا بالحديث في الاشياء الستة فقول المص الاستفسار اشارة الى القسم الاول وقوله ثم الطلب ثم التأمل اشارة الى القسم الثاني ثم اختلف في معنى هذا الطلب فقيل هو طلب المعنى المؤثر والتأمل هو التأمل في صلاحيته للتعدية وقيل هو الطلب والتأمل في اللفظ لازالة الخفاء اذ الطلب والتأمل في المعنى وصلاحيته للتعدية لا يختص بالمجمل بل يكون في النص والمفسر انتهى وح لا اشتباه في كلام المص لان معناه ثم الطلب ثم التأمل فيما لم يكشف عنه بالاستفسار قوله ولو ذكر المص في التمثيل الربا مقدما على الصلوة والزكوة لكان اولى وجهه ان الاجمال في آية الربوا اشد من الصلاة والزكاة لانه بعد بيانه صلى الله عليه وسلم بقيت مشكلة فيحتاج الى الطلب والتأمل من المجتهد ولانها اوفق بعبارة المتن من ان المجمل ما ظهر المراد به ببيان من المجمل ثم الطلب والتأمل قوله

ونظير المجمل اي من المحسبات الغريب الواقع في جملة من الناس له ينبغي ان يزاد على ذلك
ويقال ولا يعرف له موضع والا لم يبق فرق بينه وبين المشكل قوله لقائل ان يقول تعريف
المجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه ايضا دون تعريفه كما ستراه غير بعيد قوله قد بينها النبي
عليه الصلوة والسلام بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم رواه ابوداود والدارقطني قوله
لان المتشابه انزل للابتلاء ولا ابتلاء في الاخرة وذلك لان الله خلق الدنيا و
العقبى الاولى للابتلاء والثانية للجزاء قال الله تعالى خلق الموت والحيوة ليبلوكم
ايكم احسن عملا وقال تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والمراد يوم القيمة وهذا الابتلاء
هو ان يسلم ذلك الى الله تعالى ويلقي نفسه في مدرجة العجز ويلاشي علمه في علم الله تعالى
ولا يبقي له في بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين قوله اعلم ان انقطاع
رجاء تاويله مذهب عامة السلف من الصحابة والتابعين والمتقدمين من اصحابنا و
اصحاب الشافعي على انه لا حظ لاحد في درك المتشابه من الراسخين والوقف على قوله
الا الله واجب والراسخون مبتداء ويقولون خبره واختاره المصنف وذهب اكثر المتاخرين
وعامة المعتزلة وائمة التفسير الى ان الراسخ يعلم تاويل المتشابه وان الوقف على قوله
والراسخون في العلم لا على ما قبله الا انه ان كان محتملا لتاويل واحد فقط اوجبوا القول به
قطعا وان كان محتملا لوجوه من التاويل الصحيح لم يقطعوا بواحد منها انه المراد بل
يذكرون المجموع ويعتقدون ان المراد واحد منها على الابهام الى غير ذلك من الادلة
للفريقين ولكل من الفريقين اجوبة ونقوض وردود تطلب مما هو اوسع مجالا من
هذا الكتاب والحاصل ان المذهب الاول لعبودية وهو الرضى بما يفعل الرب جل وعلا
والثاني عبادة وهو العمل بما يرضى له الرب سبحانه فالاول اسلم والثاني احكم والقول
بالاسلم اسلم ويمكن ان يكون مراد الاولين بالتوقف عن طلب العلم اليقيني لا العلم
الظاهري وان يكون مراد الاخيرين بمعلومية التاويل بالعلم الظاهري لا اليقيني
والائمة انما تكلموا في تاويله ظاهرا لا حقيقة فيكون النزاع لفظيا فالحق ان هذا
لا يختص بالمتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا ينقضي عجايبه ولا ينتهي غرائبه
فاني للبشر الغوص على لاكيه والاحاطة بكنه ما فيه هذا ولقائل ان يقول لا تمسك
في الاية على تاويل المتشابه لغير الله اصلا لان فيها اسناد العلم الى الله تعالى والعلم

الجواب انه كيف يصدق على المتشابه و
انقطاع الرجاء موجود في تعريف المتشابه
صح

المتشابه

وان انزل المتشابه للابتلاء ولا ابتلاء
في الاخرة واعتقاد حقيته هناك
لا ينفع لان المعتبر هو الايمان بالغيب
كرماني

ولهذا قيل يسقط العبادة في الاخرة
ولا يسقط العبودية في الدارين
اكمل

انما يعلم المؤلف
صح

المسند اليه

المسند اليه لا يكون الا جامدا مطابقا فلو عطف عليه الكلام التالي لزم قطعية الثابت
بالتاويل وهو باطل كذا قيل والجواب ان علم الله تعالى ليس باعتقاد لما عرف في اول
التبصرة قوله لانه اي الله مجرور لفظا او محلا يعني في قراءة ابن مسعود وانما قال لفظا
او محلا لقطع احتمال ان يقال انه مرفوع محلا ويمكن الجواب بان قراءة ابن مسعود
لا تدل على وجوب الوقوف على الله لجواز ان يكون رفع الراسخين من قبيل النقل مع المعنى
على ان قراءة الاحاد لا تعارض الدلائل القطعية ولو سلم ذلك لكن معناه انه لا يعلمه
احد سوى الله بنفسه لا انه لا يعلمه احد اصلا لجواز ان يعلمه بالهام الحق على ان الوقف
لا ينافي العطف اذ القراء جوزوا الوقف بين التابع والمتبوع قوله وبان الله تعالى
ذم من ابتغ المتشابه الخ الجواب انه تعالى انما ذم من اتبعه تبعا للتاويل الفاسد الذي
يستلزمه هواه ويميل اليه طبعه لا كل ما اول ثم قال وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
اي الصحيح الذي دل عليه العقل ووافقه النقل من المحكمات قوله وهذا كالمقطعات في اوائل السور
اي الحروف التي في اوائل السور يجب ان يقطع كل حرف منها عن الاخر في التكلم بان يوتى
باسم كل منها على هيئته كالف لام ك ه ي ع ص الف لام ص لا بالمسميات على وجه يوصل
بعضها ببعض كالم كهيعص المص وسميت حروفا وان كانت اسماء حقيقة مجازا باعتبار
مدلولاتها لان مدلولاتها حروف قوله كقوله تعالى نون فيه بحث فان ق ن ليس بحروف
يقطع بعضها عن بعض لان ق حرف واحد بخلاف الف لام ميم حمعسق كهيعص تامل قوله
وقد يكون تشابه في الوصف كرؤية الله تعالى في الاخرة وكالايات الدالة على الصفات
التي لا يمكن اجراؤها على ظاهرها كاليد والوجه والعين والاتيان والمجيء والاستواء
على العرش ووضع القدم والسمع والبصر وامثال ذلك مما دل النصوص على ثبوته لله تعالى
مع القطع بامتناع معانيها الموافقة لما في الشاهد على الله تعالى لتنزهه عن الجهة
والمكان فان قيل الرؤية لا يحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون
من المتشابه فالجواب ان الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام
قوله اما الحقيقة فاسم لكل لفظ تقدم ان ذكر كلمة كل مستنكر في التعريف وتقدم الاعتذار
عنه قوله فان كان التعيين من واضع اللغة فوضع لغوي كالانسان المستعمل في الحيوان
الناطق وان كان من الشارع فوضع شرعي كالصلوة المستعملة في العبادة المخصوصة

الوجه جاز بين التابع والمتبوع

بحث
الحقيقة

وان كان من قوم مخصوصين فوضع عرفي خاص كما لكل طائفة من الاصطلاحات التي
يخصهم كالنقض والقلب والجمع والفرق للفقهاء والجوهر والعرض والكون للمتكلم
والرفع والنصب والجر للنحاة والا فوضع عرفي عام كالدابة لذات الاربع قوله فقبل الاراده
بعد الوضع لا تسمى حقيقة ولا مجازا وذلك لان الحقيقة ترجع الى اثبات الكلمة في موضعها
للافادة والمجاز يرجع الى اخراجها عن موضعها للافادة وهذا المعنى غير موجود في ابتداء
الوضع قبل الاستعمال الا ان هذا الكلام باق على اطلاقه في الحقيقة اللغوية ومجازها
فان اللفظ حال وضعه اللغوي لا يكون حقيقة ولا مجازا مطلقا اذ ليس قبل الوضع اللغوي
وضع آخر حتى يكون حقيقة فيه بخلاف غيرها فان هذا الكلام غير باق على اطلاقه ويحتاج
الى قيد كما يقال لا يكون اللفظ حال وضعه الشرعي حقيقة شرعية ولا مجازها ولا حال وضعه
العرفي حقيقة عرفية ولا مجازها اللهم الا اذا اخترع الشارع او اهل العرف لفظا
لم يكن من وضاع اهل اللغة ووضعه بازاء معنى فان هذا حال وضعه لا يكون حقيقة
ولا مجازا مطلقا وكذا الغلط والكناية فليس فيه حقيقة ولا مجاز فالواسطة ثابتة كما مر
قوله ولقائل ان يقول الخ هذا السؤال غير وارد ولا يتوهم وروده لان ارادة المتكلم
لا تكون الا حالة الاستعمال وحينئذ لا يلزم المصير ما ذكره الشارح ولا ان يراد بالارادة
الاستعمال على ان الشارح قد ذكر اولا ان في قوله اريد به ما وضع له اشارة الى ان الحقيقة
والمجاز يتعلقان بارادة المتكلم فقبل الارادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا قوله
فان قلت التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة والنقصان عنه اذ ليس فيه ما يدخلهما
نحو ليس كمثله شيء واسئل القرية وغير مانع لدخول الكناية فيه اذ ليس فيهما ما يمنع من
ارادة الموضوع والجواب انه لا نقض على طرده بالكناية عند اهل الاصول فانها ان
استعملت في الموضوع له فهي عندهم حقيقة والا فمجاز ولا عند البيانيين ايضا فانها عندهم
مستعملة في المعنى الموضوع له لا لذاته ولكن لينتقل الذهن منه الى ملزومه والاستعمال
في غير الموضوع له لا ينافي ارادة الموضوع له لذاته ولا على عكسه بما ذكر من المجازين لانه
وان عم لفظ المجاز بواسطة الاشتراك والتشابه فليس هو من افراد المعرف حتى يراد ادخاله
في التعريف اذ المراد بالتعريف انما هو المجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى
لا ما ذكر من المجاز بالزيادة والنقصان فانه صفة الاعراب او اللفظ باعتبار تغير حكمه

الاعرابي فان قيل الزائد انما وضع في اصله لمعنى فاذا استعمل لا لمعنى كان مستعملا في غير
ما وضع له فيكون مجازا فيجب ادخاله قلنا بل هو غير مستعمل لمعنى على ان الاستعمال لا لمعنى
لا يستلزم الاستعمال في معنى غير المعنى الموضوع له بل ينافيه قوله لمناسبة بينهما اي علاقة
لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له او لما هو ملابس له بنوع علاقة وهي
اتصال ما بين المعنى المستعمل فيه وبين المعنى الموضوع له كالمشاكلة في المشكل كما في
اطلاق الانسان على النفوس او في الصفة الظاهرة كما في اطلاق الاسد على الرجل الشجاع
وما كان كما في اطلاق العبد على العتيق وما يكون كما في اطلاق الخمر على العصير والمخامرة
كما في اطلاق الجريان على النهر على ما سيأتي من ضبطها وباعتبار الارادة يرتقي اقسام المجاز
الى ما ارتقت اليه اقسام الحقيقة ايضا فان الارادة ان كانت ارادة واضع اللغة
فالمجاز لغوي والا فان كانت ارادة الشارع فالمجاز شرعي والا فان كانت ارادة قوم مخصوصين
كالعلماء وارباب الحرف فالمجاز عرفي خاص ويسمى اصطلاحيا والا فالمجاز عرفي عام قوله
احترز به عما لا مناسبة بينهما كاستعمال الارض في السماء وكالغلط فانه استعمال اللفظ
في غير ما وضع له لا لمناسبة فلا يكون مجازا قوله فان الارض تقبل والسماء لا تقبل الا حس
ان يقول فان الارض في غاية الانحطاط والسماء في غاية الارتفاع قوله لان ذلك غير
مشهور ولان التقابل المصطلح المشهور عند اهل الميزان انما هو بين الاعراض كالسواد
والبياض لا بين الاجسام كما تقرر في محله والسماء والارض من قبيل الاجسام دون الاعراض
فليس بينهما تقابل على المشهور وانما بينهما شبه تضاد باعتبار انهما وجوديان احدهما
في غاية الانحطاط والآخر في غاية الارتفاع فان قلت لم جعل الاسود والابيض
من قبيل المتضادين باعتبار اشتمالهما على الوصفين المتضادين ولم يجعل السماء والارض
من هذا القبيل بهذا الاعتبار وما الفرق قلت الفرق ان الوصفين المتضادين في الاسود
والابيض جزء مفهومهما بخلاف السماء والارض فانهما لازمان لهما خارجان على ان حمل
احد المتقابلين على الآخر غير جائز عند الفقهاء لان شرط المجاز الاتصال بينه وبين ما جعل
مجازا عنه وليس بين المتضادين اتصال قوله وما قيل في بعض الشروح الخ قيل المشترك هو
ان يراد بالشيء غير ما وضع له من غير علاقة فلا يكون حقيقة ولا مجازا وقيل هو لفظ لا يراد
به معناه الحقيقي ولا المجازي وقيل ما لا يراد به معنى مقصود ولا يخفى انه بالتعريف الاول

ثم الحقيقة اما فعيل بمعنى فاعل من حقّ الشيءُ اذا ثبت ومنه الحاقّة لانها ثابتة كائنة لا محالة واما بمعنى مفعول من حققت الشيءَ اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة في موضعه الاصلي والتاء للتانيث اذا كانت بالمعنى الاول ولنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية اذا كانت بالمعنى الثاني كما في نطيحة واكيلة ولهذا الاعتبار شاة نطيحة لان فعيلا بمعنى مفعول يستوي فيه المذكر والمؤنث كذا قال صاحب المحصول وقال صاحب المفتاح انه للتانيث في الوجهين لانه صفة غير جارية على موصوفها والتقدير كلمة حقيقة وانما يستوي المذكر والمؤنث في فعيل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوفه لا مطلقا لا يقال امراة جريحة ولكن يقال جريحة للمؤنث وجريح للمذكر
تحقيق عه

والاخير يصح الاحتراز عنه لدخوله في تعريف المجاز واما ما قاله بعض الشراح من انه اي هذا القيد ليس باحتراز عن الهزل لعدم دخوله في التعريف فهو بناء على احد التعاريف وهو ان ما لا يراد به معنى اصلا اذ لا يخفى عدم تناول المجاز له على هذا التعريف **قوله** اعلم ان الحقيقة والمجاز مجازان في معناهما الحقيقة في اللغة فعيلة وهي اما من فعيل بمعنى فاعل من حقّ الشيءُ اذا ثبت ومنه ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين او من فعيل بمعنى مفعول من حققتُ الشيءَ اذا اثبته ومنه النطيحة واللفظ المستعمل فيما وضع له ثابت في موضعه ومثبت فيه ففي التسمية مناسبة بين المعنيين فاذا ثبت غيرية الاستعمال مع المناسبة ثبت المجاز في الدرجة الاولى وقيل في الدرجة الثانية لانها في اللغة اما بمعنى الثابتة او المثبتة كما مر ثم نقلت الى الاعتقاد المطابق للواقع لكونه ثابتا او مثبتا فيه ثم منه الى القول المطابق لكون مدلوله ثابتا او مثبتا ثم منه الى المعنى المصطلح فهو مجاز لغوي حقيقة عرفية ورد بان المناسبة متحققة بين معناها اللغوي والاصطلاحي كما مر فيجوز النقل اليه ابتداء بدون واسطة فضلا عن واسطتين فاثباتها بلا حاجة عبث او هي موضوعة للعقد والمشترك بين الجميع وهو الثبوت مع ان المشهور في كل من الاعتقاد والقول المطابقين استعمال لفظ الحق دون الحقيقة فيقال اعتقاد حق وقول حق لا حقيقة وح فلا مجاز على جميع هذه التقادير ونظرا الى تحقق العقد والمشترك الآن يقال به من حيث الاقتصار بها على اثبات اللفظ او ثبوته لمعناه الاصطلاحي فتحقق اذًا لا مطلقا وتاؤها للتانيث ويجوز ان يكون للنقل من الوصفية الى الاسمية **قوله** وهو حقيقة في الاجسام بالانتقال من مكان الى مكان آخر فاعتبار هاني اللفظ انما يكون بطريق المشابهة فيكون اطلاقه على المعنى المصطلح مجازا لغويا في المرتبة الثانية وحقيقة عرفية **قوله** وقد نسبه الشافعي يشير الى اعتراض ذكره بعض المحققين وتقريره هذا الاعتراض ان المص نسب القول بعدم عموم المجاز الى الشافعي رح ولم يوجد في كتب الشافعية ولا يتصور من احد النزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز فالتعليل بكونه مرويا من جهة المتكلم على ما هو مسطور في كتب القوم مما لا يعقل اصلا والجواب ان لا يجد المتكلم لفظا يدل

وهي اما من حقّ يحِق بالكسر اذا ثبت ووجب او من حقه يحُقه بالضم اذا اثبته فمن الاول معناها الثابتة في موضوعها ومن الثاني المثبتة فيه فعلى اعتبار الاول هي فعيلة بمعنى فاعلة وعلى اعتبار الثاني بمعنى مفعولة والتاء للتانيث اي الكلمة المحققة
تبيين عه

الحق هو الثابت الموجود في مقابلة الباطل المعدوم

عموم المجاز

على جميع افرادٍ مرادةٍ بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى فكذا لاجل المعنى العام وانما يلايم بعض الملايمة الضرورية من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر تنظيرًا بالمقتضى والجواب ان عدم وجدانه في كتبهم لا يدل على عدم قولهم به في مبداء تقريرهم مذهبهم لجواز ان يكونوا قد قالوا به في مبداء الامر وبنوا عليه الطعم ثم لما اتجه عليهم بطلانه بالدليل طرحوه واثبتوها بما اتجه لهم اثباتها به في غالب ظنهم فبقي البحث معهم في ذلك مسطورا في كتب المخالف بعيد لمن يدعيه بعدهم وان رجعوا عنه ونحوه من كتبهم ولا يلزم من عدم التعقل بعد التامل والاستدلال عدم القول به في بادي الرأي على ان ذلك انما هو منسوب الى بعضهم ولعل ذلك البعض اراد ان يتذكر شيئا فلم يستقم له فطرحوه ولم يطرحوه عند **قوله** والا لما وجدت الواو ان يكون عاطفة الواو في مثل هذا الكلام والتحقيق انها للعطف على مقدر بحسب مقتضى المقام فتقديره هنا الا ان يكون عامة وان يكون عامة **قوله** بل الدلالة زائدة على ذلك اي ذلك الكون بمعنى ان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة والا لزم نفي الخاص واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان العموم لكونه حقيقة والحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب فالعام هو اللفظ المستعمل فيما وضع له والخاص مستعمل فيما وضع له ويلزم انتفاء الخاص واما بطلان اللازم فظ وكان هذا الاستدلال معارضة تقريرها ما ذكرتم وان دل على ثبوت مطلوبكم ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان العموم ليس لكونه حقيقة الخ وقوله بل الدلالة زائدة اضراب عن قوله لم يكن لكونها حقيقة ومعناه بل بدليل زايد يقارن الحقيقة **قوله** واذا وجد ذلك في الحقيقة وجب القول به في المجاز اذا وجد فيه تلك الاسباب لوجود المقتضي وانتفاء المانع ورد لجواز ان يكون المؤثر هو مجموع الحقيقة وذلك الامر الزائد ولا يلزم من عدم تاثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التاثير ولكن سلم جاز ان يكون هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز مانعا ويمكن ان يجاب بان عندهم صيغ العموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية او المجازية وغير مستعملة دليل واضح على انه لا دخل لطبيعة الحقيقة والمجاز في افادة العموم او منعه اذ لو كان لها دخل لما اغفلوه **قوله** وكيف يقال انه ضروري

زائدة لفصاحة الكلام صه

بيانه ان العموم للحقيقة لا لذاتها بل لقرينة زائدة دالة عليه الا يرى ان رجلا اسم خاص فاذا دخلت عليه لام التعريف ولم يكن هناك معهود ويراد به جنس فيصير عاما الا يرى الى قوله تعالى ان الانسان لفي خسر كيف عم بدخول اللام حتى استثني منه المؤمنون العاملون فكذا فيما نحن فيه لما وجد دليل العموم وهو اللام الداخلة في الصاع عملنا بعموم ما اريد منه مجاز
تبيين عه

وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى منع مقدمة دليل الخصم تقريره لا نم انه ضروري
اذ لو كان ضروريا لم يقع في كلام من علا عن العجز والضرورة وقد وقع كقوله تعالى
خذوا زينتكم عند كل مسجد اني اراني اعصر خمرا جدارا يريد ان ينقض وامثالها
واسئل القرية ليس كمثله شيء واخفض لهما جناح الذل واشتعل الرأس شيبا الحج
اشهر الله نور السموات كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله ومكروا ومكر الله
سيئة سيئة مثلها الله يستهزئ بهم وكان الاولى تقديمه على المعارضة فان قيل
يريد الضرورة من جهة الكلام والسامع لا المتكلم بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة
وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام قلنا الضرورة بهذا المعنى
لا ينافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل
اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب
القرائن ان عاما فعام وان خاصا فخاص قوله واما المقتضى فغير ملفوظ لا تحقيقا
ولا تقديرا بل هو لازم عقلي فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم
الذي هو من صفات اللفظ خاصة ولا يقال فليكن عمومه معنويا لان التكليف به
غير واقع قوله والمجاز موضوع بالنوع اعلم انه لا يشترط النقل عند العرب في كل جزء
من جزئيات المجاز على الصحيح لان ائمة العرب كانوا يتوقفون في الاطلاق المجازي
على ان ينقل من العرب نوع العلاقة ولم يتوقفوا على ان يسمعوا احادها وجزئياتها مثلا
يجب ان يثبت ان العرب يطلقون اسم السبب على المسبب والمحل على الحال والجزء على الكل
والكل على الجزء ولا يجب ان يسمع اطلاق الغيث على النبات ولا اطلاق الغائط على الخارج
من السبيلين ولا اطلاق العين على الربيئة ولا اطلاق الاصبع على الانامل وهذا معنى
قولهم المجاز موضوع بالوضع النوعي لا بالوضع الشخصي اعني ان الواضع وضع انواع
العلاقة على وجه كلي ليقاس عليها قوله والحقيقة لا تسقط عن المسمى اي ما دام المسمى
باقيا ومعناه استحقاق المسمى اطلاق اللفظ عليه وبيانه ان الاسد للهيكل المفترس حقيقة
وللرجل الشجاع مجاز فمن نفى الاسد عن الهيكل المفترس يكون مخطئا لانه ابطال الوضع
واما ان نفاه عن الرجل الشجاع بان قال ليس باسد لا يكون مخطئا لانه مستعمل
فان قلت صحة النفي وعدمها يتوقفان على معرفة الحقيقة من المجاز فلو توقف معرفتهما

عليها

المجاز موضوع بالوضع النوعي ٢٤

عليها لزم الدور ولانهما حكمان لهما لا معرفان قلت لا نم ان معرفة صحة النفي متوقفة
على معرفة كونه مجازا لجواز ان يكون معرفة صحة النفي بالعقل او النقل عن ائمة اللغة
ولكن اطلاقهم على صحة النفي وعلى امتناع سلبه بقرائن تدل عليه او بالنظر في موارد الاستعمال
فان قلت ومع هذا يشكل تعريف المجاز بصحة النفي لامكان وجودها حيث لا يوجد المجاز
كما في اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال حيث يصح نفي الحقيقة عنه وليس بمجاز قلت
المعتبر في صحة النفي وعدمها تعدية الاستعمال اذ معنى قولنا البليد ليس بحمار حقيقة
ان لفظ الحمار المستعمل فيه ليس بحقيقة فيه فلا يمكن وجودها بدونه اذ ليس المراد بصحة
النفي صحته في الجملة فهي مساوية له لا اعم منه قوله ومتى امكن العمل بالحقيقة سقط المجاز
يعني اذا استعمل لفظ ولم يكن معه قرينة مصرفة عن الحقيقة ودار اللفظ بين ان يكون
حقيقة او مجازا وامكن العمل بالحقيقة تعينت للحمل كقولك رايت اليوم حمارا او
استقبلني اسد في الطريق فان اللفظ للبهيمة والسبع ولا يحمل على البليد والشجاع
ومن الناس من زعم انه اذا استعمل فيهما وامكن ان يراد به المجاز كما امكن ارادة الحقيقة
يكون مجملا ولم يمكن حمله على احدهما اولى من حمله على الاخر لتساويهما في الاستعمال ولا مزية
للحقيقة في هذا الموضع فصار بمنزلة الاسم المشترك والصحيح ما ذهب اليه العامة قوله
او منه اقرب الى الحقيقة بوجه بخلاف ما ذهب اليه الشافعي فانه بعيد بوجهين والحمل
على المجاز الاقرب اولى من الابعد والمصنف مثل بمثالين تنبيها على ان الحقيقة وما يقرب
منها اولى قوله وهذا اي الربط انما يوجد فيما يتصور فيه البر لان البر هو السبب الداعي
للانعقاد بمنزلة العلة الغائية لانه متقدمة ذهنا ومتأخرة خارجا وما يتصور فيه
البر يتصور فيه الحنث المستلزم للكفارة وفي الغموس لا يتصور ذلك لدخولهما تحت
اللغو فلا يجب الكفارة قوله كما قال عليه الصلاة والسلام ناكح اليد ملعون تقدم ان
هذا لم يوجد في كتب الحديث وانما رويه الفقهاء قوله كما ذهب اليه الشافعي يعني حمل النكاح
المذكور في الاية قياسا على النكاح في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء فانه
اريد به العقد اجماعا مجازا لكونه سببا للضم والاجتماع قلنا العمل بالحقيقة اولى
من العمل بالمجاز لما مر واما حمله على العقد فيما تلوه فلما اختلف به من القرائن الصارفة
اليه من السياق والسباق والاقتران بالعدد ولا نزاع فيه وانما النزاع عند عدم

لان ما يبادر الذهن الى فهمه منه لعله المعنى الحقيقي اقوى واسبق مما دونه الى المعنى المجازي واذا كان كذلك كان منه لعله المعنى الحقيقي اجماعا منه

ولم يوجد معه قرينة تدل على ان يراد من الاسد الرجل الشجاع منه

حديث ناكح اليد ملعون ١٠٤

القرائن كما تلوناه قوله على ان النكاح المذكور في الآية وهي قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء وحاصله مناقشة مع المص وتقريرها ان المص اراد بالنكاح في المتن هو المذكور في هذه الآية لانها محل النزاع اما ما عداها من الآيات الاخر فالمراد بالنكاح فيها العقد اجماعا كما ذكره المص وبعض المفسرين وعامتهم على ان المراد به العقد ايضا ومن ثمه قال بعض المفسرين لم يذكر في القرآن الوطء بلفظ يدل على حقيقته قال في شرح النقاية النكاح في الشرع حقيقة في العقد الموضوع لملك المتعة وكذا عرفه صاحب الكنز بانه عقد يرد على ملك المتعة قصدا قوله بمعنى صلاحيته لان يستعمل في كل منهما لان اللفظ اذا تجرد عن القرينة يحتمل الحقيقة والمجاز الا ان الحمل على الحقيقة اولى لانها الاصل عند الاطلاق والمجاز انما يتعين بارادة القرينة وانما فسر الاحتمال بالصلاحية لان الحقيقة لا يقال انها من محتملات اللفظ لان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي ومحتمل اللفظ لم يوضع له قوله اوعن اجتماعهما يعني واحترز به عن اجتماعهما من حيث تناول اللفظ اياهما ظاهرا من غير ارادة كما سيأتي في مسئلة الاستيمان على الابناء والموالي فان ذلك ليس بمم ايضا والفرق بين احتمال اللفظ اياهما وبين تناوله لهما ان الثاني اخص من الاول فكلما حصل التناول الظاهري حصل الاحتمال ضرورة كما في المسئلة المذكورة ولا عكس كما في ساير الالفاظ ولك ان تقول التمثيل للتناول لهذه المسئلة ليس بظاهر فان الحقيقة مرادة من اللفظ والتناول الظاهري بالنسبة الى المجاز فان لفظ الابناء يتناول الفروع مجازا من غير ارادة ومع لا يستقيم قوله تبعا من غير ان يراد اذ التبعية وعدم الارادة مخصوصان بالمجاز اذ لا يقال اللفظ يتناول الحقيقة بطريق التبعي فالانسب عدم ذكر تبعا قوله لان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص اي الالفاظ للمعاني بمنزلة الكسوة للاشخاص والمجاز من الحقيقة بمنزلة العارية من الملك فكما استحال اجتماع صفة الملك والعارية في ثوب واحد في استعمال واحد استحال اجتماع الحقيقة والمجاز بلفظ واحد في استعمال واحد واعلم ان هذا الاينافي قولهم ان اللفظ قالب المعنى لان معناه ان المعنى مظروف واللفظ ظرف له فيكون كاللباس له قوله فان قلت المفهوم من المتن يعني التشبيه المذكور وانما حصر المفهوم من التشبيه في ذلك لانه لا يخ اما ان يراد باستحالة

اجتماع

لانه هو المشابه للفظ بحسب المقصود لكونه مشتملا على جهتين من الاستحالة كاشتمال اللفظ عليهما الا ما اختاره المعترض اذ ليس فيه بيان تشابههما فيما هو المقصود بيانه في اللفظ وهو الاستعمال من جهتين منه

اجتماع الملك والعارية بالنسبة الى شخصين او بالنسبة الى شخص واحد اما الاول فمم لان الثوب في حال استعمال المشترك المستعير ملك وعارية بنسبة المالك والمستعير واما الثاني فمسلم لكن لا يطابق محل النزاع لان المذكور في الكتاب ان اللفظ الواحد لا يجوز ان يستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي دفعة واحدة لا انه لا يجوز ان يستعمل في معنى واحد على طريقة الحقيقة والمجاز حتى يستقيم التشبيه بالنسبة الى شخص واحد وقد يقال يحتمل ان يراد به الاستحالة بالنسبة الى شخصين بان يكون ملكا للابس وعارية للغير ولا شك في استحالته فيستقيم اذن التشبيه ويطابق المتنازع فيه كذا افاده بعض الاساتذة وان كان المتبادر الى الفهم ما ذكره الشارح قال بعض المحققين والاحسن ان يقال كما استحال اكتساء شخصين ثوبا واحدا في آن واحد بحيث يلبسه كل منهما بكماله على انه ملك لاحدهما وعارية للآخر اي في التشبيه قلت مسلم الا ان ما اختاره الماتن من التشبيه اظهر في الاستحالة فتفطن لذلك قوله بلفظ واحد لكن المذكور في الكتاب يعني به قوله ويستحيل اجتماعهما مرادين قوله قلت المراد التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني بقطع النظر عن التشبيه الى شخص او شخصين لان كاف التشبيه لا يقتضي عموم وجه التشبيه على ان المناقشة في المثال ليست من دأب المحصلين قوله بل بطريق الملك الثابت له والدليل عليه انه لو هلك في يده هلك بغير مضمون بناء عليه ولم يسقط عن الدين شيء واطلاق الاعارة عليه مجاز كما اطلق في الفروع كذلك لان تمليك المنافع ممن لا يملكها حقيقة لا يتصور الا انه لما كان للمرتهن ان يسترد لبقاء عقد الرهن صار بصورة الاعارة فلذلك سمي اعارة وذكر في بعض الشروح انه ينتفع به بطريق العارية دون الملك بدليل ثبوت ولاية الاسترداد للمرتهن من حيث انه اصل مبني لتصرف الراهن الى يده وكونه احق بالمرهون من ساير الغرماء فلا يكون فيه جمعا بينهما والاول هو الصواب لان ولاية الاسترداد وكونه احق بالمرهون لا يلزم منه تملك المرتهن منافع المرهون حتى يقال انتفع به بطريق العارية دون الملك بل ذلك لشدة تعلقه بالمرهون قوله وحق المرتهن كان مانعا اي دفع لما يقال لو كان لبسه بطريق الملك لم يحتج الى اذن المرتهن وتقرير الدفع ان تعلق حق المرتهن كان مانعا اياه من الانتفاع فلما اذن له بالاعارة زال المانع لكن لم يرد بهذا انفساخ

عند الرهن فلذلك كان للمرتهن حق الاسترداد **قوله** اعلم انه لا نزاع في جواز استعمال
اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده وهذا هو المسمى بعموم المجاز
عندنا وهذا اصل كبير يدفع به كل ما يتوهم من الجمع بين الحقيقة والمجاز كما يدفع بدعوى
الشهرة ما يتراءى من الزيادة على النص بخبر الواحد **قوله** ولقائل ان يقول ان اراد المص
هذا الايراد وارد على كل ما تمسك به المص اورده بعض المحققين على الاستدلال
بهذه الطريقة وهو وارد لا محالة ويمكن ان يقال الدليل هو الاستحالة المشار اليها
في قوله فيستحيل اجتماعهما والتشبيه للتوضيح وليس قياسا في اللغة لان القياس في اللغة
تعدية اللفظ من محل الى محل لمعنى جامع بينهما من غير سماع مثل تعدية اسم الخمر من موضوعه
الى سائر المسكرات باعتبار مخامرة العقل وما نحن بصدده ليس من هذا الباب فتامل
قال بعض الشارحين ويمكن ان يستدل على الامتناع بان اللفظ اذا تجرد عن القرينة
فاما ان يحمل على حقيقته او مجازه او عليهما او على واحد منهما فالثلاثة الاخيرة باطلة
فتعين الاول وانما قلنا انه لا يجوز حمله على مجازه لان من شرط الحمل على المجاز حصول
القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة واما انه لا يجوز الحمل عليهما فلما قلنا لان المجموع
من حيث هو حقيقة له اذ المفرد خلافه فيكون معناه مجازا وقد فات شرط الحمل
عليه واما عدم جواز حمله على واحد منهما فلانه على هذا التقدير يكون مجملا وفيه اخلاف
الاجماع ويمكن الجواب عنه بتخصيص المدعى انتهى ولا يخفى انه لا يحتاج الى هذا الجواب لان
الكناية ليست من هذا القبيل لما عرفت لان مناط الحكم هو المعنى الثاني وقال
بعض المحققين والذي سنح لي ان يقال ان وجدت قرينة المجاز فهي صارفة عن ارادة
الحقيقة وان لم توجد فلا تجوز ارادته لتوقفه على القرينة فلا يتحقق الجمع بينهما وقال
بعضهم الحق ان امتناع استعمال اللفظ في المعنى المجازي والحقيقي انما هو من جهة
اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه كلها ضعيفة
انتهى ثم المواضع التي يتراءى فيها انهما اريدا معا فليس الارادة بطريق الحقيقة
والمجاز معا بل اريد احدهما باللفظ والاخر اما بالدلالة او بعموم المجاز او بطريق
التبعية او بطريق حذف لفظ واما قوله تعالى اهبطوا فهو من باب التغليب كالابوين
والقمرين وهو مجاز بالاتفاق ولا نزاع فيه **قوله** والتحقيق فيه ان الجمع بينهما فان قيل

بها انها ء

المعنى الحقيقي

المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع الصور باعتبار
اطلاق اسم البعض على الكل كما ذهب اليه ابن الحاجب فالجواب ان الكل الذي يجوز
اطلاق الجزء عليه مشروط بان يكون الكل موجودا متحققا لا وهما للجزء لينتقل الذهن
من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد
ليس كذلك بل هو اعتباري محض **قوله** هذه احدى المسائل الاربع المتفرقة على ان الجمع
بين الحقيقة والمجاز لا يجوز اورد المص من فروع هذا الاصل اربع مسائل ثلاثة
لتحقق ارادة الحقيقة وامتناع ارادة المجاز وواحد لتحقق ارادة المجاز وامتناع
ارادة الحقيقة لان الحقيقة اما ان يتحقق ارادتها فيمتنع المجاز او بالعكس فيمتنع الحقيقة
والاول اما في المفرد او في التشبيه والاضافة غيرها فاورد لهذا القسم مثالين فتنبه
لذلك **قوله** لان للمثنى حكم الجمع في الوصية اعتبارا للوصية بالميراث لانها اخته فيستحق
الواحد عند انفراده نصف الثلث والنصف الباقي منه يرد الى ورثة الموصي دون
موالي الموالي لان مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافة المشتق يفيد اختصاص
معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مجاز في معتق معتقه لوجود الملابسة وكون
زيد سببا لعتقهم في الجملة لان الانسان لما يعتق العبد يصير اهلا لاعتاق غيره لولاية مبنية
على التملك اذ لولا اعتاقه لما امكن منه الاعتاق فيصير هو باعتاقه سببا لامكان
الاعتاق من عبده فاذا يصح اطلاق المعتق عليه مجازا او اللفظ عند الاطلاق ينصرف
الى الحقيقة اذا امكن العمل بها لكونها الاصل وههنا قد امكن العمل بها فبطل المجاز
لتعذر الجمع بينهما فان قيل سلمنا ان المولى حقيقة لمن باشر اعتاقهم لكن اذا كان له
معتق واحد يكون ذكر الجمع وارادة المفرد وذلك مجاز قلنا فرق بين المعنى الحقيقي
ووجوده في الخارج ولا يلزم من انتفاء الثاني انتفاء الاول ولعله انما اراد
معناه الحقيقي لان بعض افراده موجود وبعضها منتظر الوجود اذ الاعتاق مندوب
اليه وفي الوقت سعة هذا ولا يخفى ما في حل الشارح من المجازفة **قوله** ولو لم يكن له
معتق واحد لا حاجة الى قوله واحد بل ربما يوهم خلاف المراد اذ المقصود انه لو لم يكن له
معتق اصلا وله اولاد معتق لان اسم المولى يطلق على اولاد المعتق ايضا لانهم فروع
من اعتقهم حتى لو كان له اولاد معتق يصرف الثلث اليهم دون موالي الموالي فلذا اشترط

ان لا يكون هناك اولاد من اعتقه حتى يجوز صرفها الى موالي مواليه لتعين المجاز مراداً
ح احترازاً عن الالغاء **قوله** تبطل الوصية لان اسم المولى مشترك بين الاعلى والاسفل و
لا عموم للمشترك فكان الموصى له احدهما وذلك مجهول فلا يصح اذا مات من غير بيان
ان التمليك من المجهول غير صحيح وعن ابي حنيفة وابي يوسف وهو قول زفر والشافعي
ان الوصية بينهم جميعاً وعن محمد تتوقف الوصية حتى يصالحوا على احد الفريقين لان
الجهالة تزول بالصلح كمسئلة الاقرار لاحد هذين بخلاف ما لو حلف لا يكلم موالي فلان
حيث يتناول الاعلى والاسفل ويحنث بكلام ايهما وجد لانه نكرة في موضع النفي فيعم
وهذا انما يستقيم على قول من يقول بان المشترك يعم في النفي واليه مال صاحب المبسوط
وتبعه صاحب الهداية لكن على قول الجمهور لا يعم وان وقع في النفي فليس تعميم المشترك
ههنا عندهم لوقوعه في النفي بل لان المعنى الذي دعاه الى اليمين وهو بغضه غير مختلف فيهما
فيصير بذلك المعنى كالشيء فانه يتناول الموجودات المختلفة باعتبار معنى واحد كذا
ذكره في اصول شمس الائمة ويرد على هذا بانه لا يبقى مشتركاً بل يصير عاماً اذ الشيء
عام وليس بمشترك فقد قال بعموم المشترك في النفي او قال بانه ليس بمشترك فالاولى
ان يقال اليمين تناولت احدهما فيحنث بكلام ايهما وجد كما لو حلف لا يكلم احد
هذين بخلاف الوصية فانها باطلة لان التمليك من المجهول غير صحيح **قوله** والصرف الى
الاعلى واجب وهو مروي عن ابي يوسف **قوله** هذه هي المسئلة الثانية وهي لتحقق
الحقيقة في المفرد وامتناع المجاز فيه **قوله** واطلاقه على غيره من الاشربة المسكرة مجاز
بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل **قوله** واذا ثبت الحقيقة مرادة بالنص وهو قوله
عليه الصلوة والسلام من شرب الخمر فاجلدوه فيما اخرجه الاربعة الا الترمذي واخرجه
ابن حبان والحاكم من حديث ابي هريرة وقال الشافعي يجب الحد بشرب القليل
من ساير الاشربة كما في الخمر واستدل له بقوله عليه الصلوة والسلام من شرب الخمر
فاجلدوه وساير الاشربة خمر لمخامرة العقل فتدخل تحت عموم النص وقد التحقت بها
ساير الاشربة في ايجاب الحد عند السكر فكذا القليل والجواب ما مر من امتناع الجمع
بينهما فكل من على الاصل وجوب الحد في الكثير ثبت بالاجماع وبقوله عليه الصلوة والسلام
والمسكر من كل شراب لا بطريق الالحاق **قوله** ولو سلم ان المراد بالخمر ما يخامر العقل

ويثبت

ويثبت ايجاب الحد في الجميع بعموم المجاز فهو خارج عن البحث لان البحث في الجمع بين الحقيقة
والمجاز لا في عموم المجاز **قوله** ولا يدخل بنو بنيه بالوصية لابنائه هذا مثال ايضا لتحقق
الحقيقة في النسبة والاضافة وامتناع المجاز وهو ما اذا اوصى لابناء زيد بثلث ماله
ولزيد ابناء وابناء ابناء يصرف لابنائه دون ابناء ابنائه عند ابي حنيفة يستوي فيه
الاثنان فصاعداً واذا انفرد واحد كان له السدس عملا بالحقيقة لان اسم الابن حقيقة
فيمن يولد له بلا واسطة وقد اريد اتفاقا فلا يجوز المجاز وهو بنو بنيه لئلا يلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز وعندهما ينصرف الوصية لابنائه وابناء ابنائه بالسوية
بينهم عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على الفريقين جميعا فلو كان لزيد ذكور
واناث ينصرف الثلث الى الذكور دون الاناث لان الحقيقة وهي الذكور متحققة
مرادة بالاجماع فلا يجوز ارادة المجاز وهو الذكور والاناث لامتناع الجمع بين الحقيقة
والمجاز وعندهما وهو قول ابي حنيفة اولا الثلث بين ذكورهم واناثهم جميعاً عملاً
بالعرف لا قولا بجواز الجمع فانه لم يكن لزيد الا اناث خاصة فلا شيء لهن اتفاقا لعدم
وجود الحقيقة اللغوية والمجاز العرفي فلو كانت الوصية بلفظ الاولاد انصرفت
لمن كان من صلبه ذكوراً كانوا او اناثا خلصاً كانوا او مختلطين فلو كان له اولاد
واولاد اولاد انصرفت الوصية للصلبيين منهم خاصة عند ابي حنيفة وعندهما للفريقين
جميعا وقيل ينصرف الى الصلبيين اتفاقا لعدم العرف في اطلاق لفظ الاولاد
على اولاد الابن بخلاف لفظ الابناء **قوله** اي الجماع في الاخير مراد باجماع الائمة الاربعة
فيه نظر فان منهم من حملها على المس باليد وجوز التيمم للجنب بدليل آخر فالاولى ان يقال
اجماع الناظرين في اثبات الحكم معاً من الاية من وجه واحد كالشافعي ومن وافقه
لا القائل باثبات احدهما بها والاخر بدليل آخر ولا المثبت لاحد الحكمين باحد
القرائتين والاخرى بالاخرى لان كل قراءة بمنزلة نص على حدة كما هو المتعارف في
آداب البحث من ان موافقة الخصم كافية في اثبات المط ولا يضر معها مخالفة الغير
اما من لم يحملها على غير محل واحد فهو بمعزل عن هذا البحث فلا يكون لضم وفاقه وخلافه
فائدة في الالزام فلا يضر مخالفته في اطلاق الاجماع بالمعنى المذكور هذا ومما يبعد
اثبات نقض الوضوء من الاية بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز ما اخرجه البخاري ومسلم

عن عايشة رض قالت كنت انام بين يدي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ورجلاي
في قبلته فاذا سجد غمزني فقبضت رجلاي فاذا قام بسطتهما وما اخرجه الدارقطني
عنها قالت لقد كان رسول الله عليه الصلوة والسلام يقبلني اذا خرج الى الصلوة
ولا يتوضا الى غيره من الاحاديث الدالة على عدم النقض بالمس باليد وعدم ورود
ما ينافيها **قوله** لان الزيادة على النص بخبر الواحد نسخ عندنا فلم يثبت حل التيمم للجنب
الا بالاية وح لك يحمل المس فيها على المجاز وهو الجماع دون الحقيقة وهو المس باليد
قوله نقل الغزالي عن الشافعي الخ حاصل هذا النقل ليعلمنا ان الشافعي حمل المس على حقيقته
ومجازه لان الجمع بينهما جائز عنده على اصله **قوله** فان قلت الخ وارد على قوله الشبهة
ما يشبه الثابت شبهة ظاهر **قوله** كما اذا ادعى الكافر الى النزول باشارة اعترض
بان القياس على الاشارة ضعيف لظهور الفرق لانه يفهم من الاشارة المسالمة مع عدم
العلم بانتفائها فتحصل الشبهة بخلاف ما ذكرتم فان فهما مشكوك وانتفاؤها معلوم
فكيف يحصل الشبهة واجيب بان هذا الفرق غير قادح في تحقق الشبهة لانا انما
الحقناها بالاشارة من حيث ان المعتبر فيهما الصورة في ثبوت الامان لا بارادة
المشير والمتكلم وهما في المعنى سواء واما اشتراط عدم العلم في احدهما دون الاخر
فبناء على امر آخر وهو ان شبهة الدليل لا يتوقف توقفها على عدم العلم وشبهة الاسم
من هذا القبيل فاما شبهة الاشتباه فيتوقف تحققها على عدم العلم والاشارة من
هذا القبيل **قوله** لو كان تناول الاسم ظاهرا تمييز وشبهة خبر كان **قوله** ولا منافاة
في ثبوت وصفين لشخص باعتبار وصفين فيه نظر والاولى ان يقول باعتبارين مختلفين
قوله قلت تقرير الجواب ان اثبات الامان بظاهر الاسم اثبات له بدليل ضعيف
فيعمل به اذا لم يمنع منه معارض كما في جانب الابناء فان ابن الابن تبع للابن من كل
وجه اما اذا وجد معارض فلا كما في جانب الاباء فان جهة كونهم اصولا خلقة مانعة
للامان وجهة كونهم اتباعا في الاسم مثبتة له فسقط العمل به عند وجود المعارض
لانه ضعيف في نفسه **قوله** وهذا حكم على الاصول بالتبعية فينبغي ان يثبت الامان لهم
ههنا ايضا لشبهة الاسم تبعا بل اولى لان فيه حقن الدم **قوله** قلت هذا الدخول ليس
بالتبعية قال بعض مشايخنا انما دخل ابو المكاتب في كتابة ابنه بقوله عليه الصلاة

والسلام

والسلام من ملك ذا رحم محرم منه فهو حر رواه اصحاب السنن الاربعة عن سمرة
واخرجه الطحاوي عن عمر موقوفا واخرجه ابو داود والنسائي عن عمر منقطعا اثباتا
للحكم بقدر الامكان لتحقق العلة ووجود المانع من التخيير لا بقياس الاب على الابن
في اثبات الحكم له بطريق التبعية ليكون الحكم ثابتا للاصل بطريق التبعية للفرع ثم قال
وهو وان لم يكن هناك يتناوله بظاهره ولا اسم يثبت له الحكم بصورته الا ان وجود
صورة تبعية الاصل للفرع في حكم ثبت له بعقد حسن السؤال به والجواب عنه **قوله**
ويلزم ان يكون الاب مملوكا فان قلت لا نم انه لا يملكه لان المكاتب فيما بقي عليه
درهم والمملوك لا يملك وان ملك قلت معناه فك رقبته لا يدا حتى لا يملك السيد
ما في يده وابوه في يده فيملك يدا **قوله** ولكن لقائل ان يقول مناقشة في جواب المص
تقريرها لو كانت التبعية مانعة عن اثبات الامان للاجداد والجدات كما ذكرت
لكانت مانعة في اثبات الحرمة ايضا وهذا على تقدير ثبوت الحرمة بطريق التبعية
ولما كان للمجيب ان يقول لا نم ان الحرمة تثبت بطريق التبعية بل بطريق الاصالة قال
وكل جواب لكم اي للحنفية فيها اي في ثبوت حرمة الاجداد والجدات فهو جوابنا فيه
اي في ثبوت الامان فان قالوا دخولهم في الامان بطريق الاصالة قلنا دخولهم
فيها بطريق الاصالة ايضا وان قالوا دخولهم فيها بطريق التبعية قلنا دخولهم فيه
بطريق التبعية ايضا من غير فرق واجيب عن هذا الاشكال بان الام هي الاصل
لغة والفرع هي البنت لذلك يقال لمكة ام القرى فيتناولها النص بعبارته حقيقة
لا باعتبار ان اللفظ حقيقة في الامهات والبنات ومجاز في الجد والحافدة انتهى
ولك ان تقول اثبات الامان ممكن بهذا الطريق ايضا فلا فرق فالاولى ان حرمتهما
ثبتت بالاجماع لا بهذا النص ولا اجماع في ثبوت الامان فافترقا واجيب ايضا
بان حمل الاب على خلاف الاصل بطريق المجاز فلا يصار اليه الا عند وجود القرينة
كما في الاية وقد انتفت القرينة ههنا **قوله** وهو ان وضع القدم حقيقة في الحافي قال
بعض الشراح والماشي وكانه تصريح بما علم التزاما لان الدخول حافيا او متنعلا
يستلزم المشي وليس المراد بالمشي اعم من ان يكون متنعلا او لا لانه قال المجاز في المتنعل
والراكب **قوله** يحنث الحالف كيف ما دخل اي سواء دخل حافيا او متنعلا او ماشيا

جوابنا فيه

اوراكبا وسواء كانت الدار مملوكة او مستاجرة او عارية **قوله** فان قلت الدخول
غير معتبر ح هذا السؤال لا يرد على ما قاله الشارح لانه لم يقل حقيقة في الدخول حافيا
وانما يرد حق الورود على من صرح بذلك كما اورده بعض المحققين على بعض الشارحين
حيث قال ذلك اللهم الا ان يقال كلام الشارح يحتمل في التقدير الى ذلك ولو صرح به
لكان ادخل وكان ينبغي ان يذكر لهذا السؤال توطئة وتمهيدا عند قوله باعتبار عموم
المجاز وهو الدخول بان يقول لان معناه الحقيقي مهجور عرفا حتى لو اضطجع ووضع
قدميه في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع قدميه
في الدار ثم يذكر السؤال مع جوابه فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول
ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا فالجواب انه صار
حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف الحقيقة اعني وضع القدم
سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث **قوله** او ماشيا
فدخلها راكبا لم يحنث لانه نوى حقيقة كلامه يفهم منه انه لو دخلها منتعلا يحنث
فيكون وضع القدم حقيقة في الماشي مطلقا حافيا او منتعلا فينافي ظاهره ما تقدم
من قوله مجازا في المنتعل وبما ذكرناه في الجواب عما في المبسوط والمحيط يتبين ان لا منافاة
لان المراد بما تقدم الحقيقة اللغوية وهنا العرفية **قوله** اي باعتبار عموم المجاز اي
صار الملفوظ مجازا عن شيء عام لا باعتبار الجمع بينهما وهو الدخول والسكنى
وهذا معنى عموم المجاز وهو استعمال اللفظ في معنى مجازي عام بحيث يكون المعنى
الحقيقي من افراده كما هنا **قوله** وتركنا العمل بالحقيقة بدلالة غرض الحالف ذكر
في الخانية والظهيرية دخل دارا مملوكة لفلان وهو لا يسكنها حنث لقيام دليل
السكنى التقديري وهو الملك وذكر شمس الائمة انها لو كانت مسكونة لغيره لا يحنث
بدخولها لانقطاع النسبة بفعل غيره ويمكن التوفيق بان يحمل ما في الخانية والظهيرية
على غير المسكونة وما ذكره شمس الائمة على المسكونة بالغير نظرا الى التعليلين
قوله قلنا دار فلان ح حاصله انه لما لم يستقم جواب ظاهر على هذه الرواية
اجاب بانه يوجد المجاز اعم من ذلك وهو ان يكون قوله دار فلان عبارة عما يضاف
اليه بالسكنى من الدور مطلقا فيدخل في عمومه الدار المضافة اليه بالملك والسكنى

سواء كانت

سواء كانت مسكنة اولا **قوله** فان قلت ح السؤال قوي واصله اورده بعض الشارحين
بصيغة ولقائل ان يقول ولم يجب عنه ولو قال السكنى اعم من ان يكون حقيقة او تقديرية
دلالة بان يكون مالكا للدار ممكنا من سكناه فيها لكان اولى ولم يرد السؤال فتامل
وجواب الشارح ليس بظاهر اذ حاصله منع كون الاضافة المطلقة حقيقة في الملك
وهو خلاف ما تقدم **قوله** هذا اشارة الى سؤال ح عبارة الشارح في هذا المقام
ناقصة يحتاج الى تتمة بل هذا الكل ليس كما ينبغي وكان المناسب ان يقول بعد قوله
اشارة الى السؤال وهو انه اذا قال عبده حر يوم يقدم فلان ولم ينو شيئا فقدم
فلان ليلا او نهارا اعتق وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم حقيقة في النهار
مجاز في الليل فاشاره ح وفي التبيين ان النهار للبياض خاصة وهو من طلوع الشمس
الى غروبها والليل للسواد خاصة وهو ضد النهار واليوم من طلوع الفجر الى الغروب
وعليه الفقهاء وقيل من طلوع الشمس وقيل النهار ما بين طلوع الفجر الى طلوع
الشمس ليس من الليل ولا من النهار ولا من اليوم **قوله** لان حمل الكلام على المجاز
اولى من الاشتراك اذ ادار اللفظ بين ان يكون من باب الحقيقة والمجاز وان
يكون مشتركا فيكون من باب الحقيقة اولى لمفاسد الاشتراك ومصالح المجاز
لان المجاز في الكلام اكثر فيحمل على الاغلب ولانه لا يؤدي الى ابهام المراد لان اللفظ
اذا خلا عن قرينة فالحقيقة متعينة وان لم يخل عنها فالذي تدل عليه القرينة
هو المجاز متعين بخلاف الاشتراك فانه يؤدي الى الاخلال في الكلام لعدم
افهام المراد لانه لا يتعين احد معنييه عند التجرد ولان المجاز يحتاج الى قرينة
واحدة والاشتراك الى قرينتين وكلما قلت القرائن كان الى الاصل اقرب لان
الاصل عدم القرائن **قوله** وعلى كلا التقديرين معنى تقديرا ان يكون مشتركا وان يكون
من باب الحقيقة والمجاز **قوله** فلا بد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقي من المجازي
وهو ان اليوم اذا علق بفعل وهو ما يصح تقديره بمدة كاللبس والركوب و
المساكنة والامر باليد والصوم فانه يصح ان يقال لبست يوما وركبت يوما
وساكنته شهرا وامرك بيدك اليوم يراد به بياض النهار وان تعلق بفعل لا يمتد
كالخروج والدخول والقدوم والطلاق والتحرير اذ لا يصح تقدير هذه الافعال بمدة

فلا يكون الدخول حافيا حقيقة ح فانها مهجورة فقط

اخذ من التلويح

اللغوية

لانه انسب ... لانه يصلح ان يكون ... مقدر ... اولى

اذ لا يقال دخلت او خرجت او قدمت يوما يراد به مطلق الوقت اعتبارا للتناسب وذلك لان اليوم لما كان حقيقة في النهار وامتنع العدول عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا تعلق بفعل غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بتقدير في دون ذكرها يقتضي ان يكون الظرف معيارا له غير زايد عليه مثل صمت الشهر فانه يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف فيكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من طلوع الشمس الى غروبها واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فلا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان غير ممتد عرفا وهو الان وسواء كان من ليل او نهار كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي من الزحف حرام مطلقا ليلا كان او نهارا وعلاقته البعضية لان مطلق الان جزء من الان وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الان جزءا من اليوم وقد عبر باليوم عنه اذا عرفت هذا فاليوم في مسئلتنا تعلق بفعل لا يمتد وهو التخيير فصار عبارة عن مطلق الوقت والوقت يعم الليل والنهار فيعتق في الوجهين لعموم الوقت لا للجمع بين الحقيقة والمجاز **قوله** وفيه تسامح لان هذا مشعر باحتياج الحقيقة الى القرينة ويمكن ان يقال ذكر القرينة لمقابلة المجاز وفرق بين قرينة المجاز وبين قرينة الحقيقة فان تلك صارفة عن الحقيقة معينة للمجاز وهذه ليست كذلك بل ذكرت للمقابلة توضيحا على ان الحقيقة قد يحتاج الى المشترك فيه ليتبين المراد كما في المشترك والمهجورة على انا لا نم ان ما ذكره يستحق قرينة لما سيأتي ان هذا انما هو عند الخلو عن الموانع فتأمل **قوله** فان قلت قد اعتبر بعض المشايخ في حاصله انه قد وقع في الجامع الصغير والهداية بل في كلام كثير من المشايخ ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان التزوج او التكلم مما لا يمتد والجمهور اعتبروا المظروف ولم يلتفتوا الى المضاف اليه اصلا فما التوفيق والجواب انه قد استوى الحال فيما ذكرنا بين المظروف والمضاف اليه من عدم الامتداد واتحاد الجواب فيجب حمله على التسامح نظرا الى حصول المقصود لا تفاقهم على ان المعتبر هو المظروف لا المضاف اليه فيما اذا اختلفا نحو امرك بيدك يوم يقدم زيد حتى لا يكون لها الامر اذا قدم ليلا فان قلت اي التسوية والكلام فيما يقبل ضرب المدة

يقال كلمته يوما فلا يكون غير ممتد كالتزوج قلت امتداد الفعل حقيقة لا يتصور لانه عرض لا يبقى زمانين بل ينقضي كما يوجد الا انا نجعله باقيا ممتدا بتجدد امثاله كما في اللبس والركوب والضرب والجلوس والكلام الثاني ليس بمثل للاول فلا يمكن القول بتجدد امثاله فلا يعتبر ممتدا هذا ولقائل ان يقول لو قال انت طالق يوم لا اطلقك فانها لا تطلق ما لم يمض يوم لم يطلقها فيه ولو كان المنظور اليه المظروف لطلقت حين سكتت **قوله** حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها وانما دخل الليل فيما اذا قال امرك بيدك اليوم وغدا لانه بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مسئلة يستتبع اسم الليلة بخلاف ما لو قال لها امرك بيدك اليوم وبعد غد لان اليوم المفرد لا يستتبع الليلة **قوله** كان اليوم ظرف المتعلق به فهو ظرف للمضاف اليه لان الظرف اذا اضيف الى فعل لا بد ان يكون ذلك الفعل مظروفا لا محالة للمضاف ويكون المضاف ظرفا لا محالة لوقوع الفعل فيه **قوله** قلنا ظرفيته للعامل اه المراد بالعامل هو المظروف فانه عامل في الظرف اذ التقدير ومنك يوم قدوم فلان او فوضت اليك امرك يوم قدوم زيد واعتبار المؤثر اولى من اعتبار غير المؤثر الذي هو المضاف اليه **قوله** فكان اعتبار العامل اولى عند اختلافهما في الامتداد وقال الفاضل السمرقندي فيه نظر بل باعتبار المضاف اليه اولى لان المضاف مخصص ومعرف له دون العامل اعتبار المخصص اولى في التخصيص من اعتبار غير المخصص قال في شرح الكبير اختلفت عباراتهم فيما اذا اعتبر الامتداد وعدمه فمنهم من اعتبره في المضاف اليه ومنهم من يعتبره في الجواب لانه هو العامل فيه فكان بحسبه والاوجه ان يعتبر الممتد منهما وعليه مسائلهم انتهى **قوله** واعلم ان الحكم المذكور المراد بالحكم الضابط وهو ان اليوم اذا قرن بفعل ممتد يراد به بياض النهار واذا قرن بفعل غير ممتد يراد به مطلق الوقت لها هذا عند الخلو عن القرائن اما اذا كان ثمه قرينة عمل بها ويكون الفعل ممتدا مع كون اليوم لمطلق الوقت نحو واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله نحو اركبوا يوم يأتيكم العدو واحسن الظن بالله تعالى يوم يأتيكم الموت وغير ممتد مع كون اليوم لبياض النهار كانت طالق يوم يصوم الناس وانت حر يوم ينكسف فان امكن حمل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة الا يرى انه لو نوى في قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان مطلق الوقت

وفي قوله انت حر يوم يقدم فلان النهار صدق ديانة وقضاء لوجود القرينة **قوله** يحتمل ان يكون غير منون للعلمية والعدل الخ وقع في عبارة فخر الاسلام رجب بغير تنوين وهو الاوضح لانه اذا لم ينصرف ينصرف الى الذي يتعقب اليمين فيظهر اثر وجوب القضاء والكفارة بفوته بلا صوم فاما اذا ذكر منونا فالواجب فيه صوم رجب من عمره غير معين فلا يظهر اثر وجوب القضاء والكفارة الا في الوصية لان الفوات فيه لا يتحقق الا بالموت ثم المعتبر في عدم انصرافه العدل والعلمية هكذا وجد مكتوبا على حاشية شرح الجامع الكبير لفخر الاسلام بخط الشيخ العلامة استاد الائمة حافظ الدين قدس الله تعالى روحه وقيل يجوز ان يكون عدم انصرافه للعلمية والتأنيث باعتبار المدة كما يمنع اعلام الاماكن باعتبار الارض والبقعة ورد بانه على هذا الوجه لا تفاوت بين المعرف والمنكر في الحكم اذ لا دلالة فيه على دلالة ارادة رجب هذه السنة وعلى الوجه الاول يظهر التفاوت في الحكم اذ العدل دليل ارادة رجب هذه السنة واعتبر محمد والمشايخ رح التفاوت في الحكم بينهما فعرفنا ان المعتبر في عدم انصرافه العدل مع العلمية دون التأنيث **قوله** وهو اذا قال ان شاء الله على صوم رجب ونوى النذر واليمين الخ المسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق والخامس عند ابي يوسف والسادس نذر وعنده فقط وعندهما كلاهما نذر ويمين معا وهما معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت الا ان احدهما مدلول جوهر اللفظ والآخر لازم معناه او جزؤه ودلالة اللفظ على لازم معناه او جزؤه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل في اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يصير بذلك مجازا ففهم الجزء واللازم قد يكون من حيث انه نفي المراد فاللفظ مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد ولازمه فاللفظ حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم للصيغة فلا جمع وبهذا التحقيق يسهل عليك مسافة الطريق هذا ولقائل ان يقول له نفي ثلثة اجزاء احدها ان ينوي نفيهما معا ثانيها عدم نية النذر

مع نفي اليمين

رجب لا ينصرف وينصرف

فانه يلزم عند الموت الوصية بالفدية والكفارة ان لم يصم شيئا مما وقع في عمره من الرجب منه

كالواسط فان من العرب من يجعلها اسم ارض فلا يصرف منه

مع نفي اليمين وثالثها عدم نية اليمين مع نفي النذر فلا وجه لحصر الاقسام في الستة وما حكم هذه الاقسام المذكورة **قوله** لكن في الاستدلال بالآية على ان تحريم المباح يمين نظر الخ ويمكن الجواب عن هذا النظر بان الاستدلال بالآية على ان تحريم المباح يمين انما هو بنص الآية المذكورة حيث سمي فيها تحريم المباح يمينا وهذا كاف في المدعي واما حكاية النبي عليه الصلوة والسلام فانما هي سبب لنزول الآية والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب **قوله** ولقائل ان يقول لا نم ان تحريم المباح ان كان موجبه الخ العبارة الصحيحة لا نم ان تحريم المباح موجبا لانه ان كان موجبه يلزم الخ وهذا اعتراض وجواب ذكرهما بعض الشارحين وعبارته لو كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو وان لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز والجواب عنه لا نم انه لو كان موجبه يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما يكون كذلك ان لو كان كذلك كل تحريم المباح يمينا وهو ممنوع والمعنى فيه الخ ما ذكره الشارح خلط السؤال والجواب وجعلهما اشكالا كما ترى وهذا اليس بمناسب **قوله** والمعنى فيه الخ كانه جعل جوابا عن السؤال **قوله** فاذا نوى يعني في مسئلة الكتاب **قوله** يعني التحريم الثابت به اي بالنذر **قوله** لوجود شرطه وهو القصد اذ بالنية قصد **قوله** ويقال الجواب آخر عن الاشكال **قوله** فلا يعتبر ما لم ينو بخلاف مسئلة الشراء فان الملك علة للعتق نوى او لم ينو **قوله** وهو كشراء القريب ملك بصيغته تحرير بموجبه حاصله انه يجوز كون الصيغة سبب الحكم ويكون موجبها مستلزما لحكم آخر من غير ارادة ذلك الحكم من الصيغة كالهبة بشرط العوض هبة بصيغته بيع بموجبه وكالاقالة فسخ في حق العاقدين بصيغتها بيع جديد في حق ثالث بموجبها **قوله** اذ يستحيل ان يكون مثبت الملك مزيلا له وهو علة لكون التحريم بالموجب لا بالصيغة **قوله** فكان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه اي وهو الملك **قوله** لو كان اليمين ثابتا بموجبه لما توقف على النية اذ موجب الشيء لا يتوقف على النية وانما يتوقف عليها محتمله **قوله** ولقائل ان يقول الخ اجيب عنه بان الجمع مندفع لانه اذا نوى اليمين فقد اراد ان يثبت المهجور من موجب هذا الكلام لان تحريم المباح وان تحقق في ضمن هذا الكلام لكن سلب عنه معنى اليمين عادة كما سلب عن قوله لا والله بلى والله عند البعض ومن اللغو عندنا فاذا اريد ثبوته يثبت ضمنا لموجب الكلام لا بالصيغة قصدا كالنهي عن الشيء يثبت في ضمن الامر به لا بالصيغة

التحرير

فصدا واذا كان كذلك لم يجتمع الحقيقة والمجاز في الصيغة انتهى قيل فيه نظر لان النية
انما تؤثر في محتمل اللفظ لا في موجبه واعتراف كونه موجبا بنافي ثبوته في ضمن الموجب لانه
يلزم ان لا يكون موجبا بل يكون موجب الموجب والاولى ان يقال التنظير من حيث كون
الصيغة بسبب الحكم والموجب مستلزما لحكم آخر بقطع النظر عن الارادة والاعادة بعدم
عموم وجه الشبه وتوقف اليمين على الارادة لا يقتضي استعمال اللفظ في غير موضوعه
حتى يكون مجازا كما تقدم اذ اليمين صارت كالحقيقة المهجورة فلا جمع على ان اليمين لازم
للموجود ودلالة اللفظ على لازم حقيقة قوله والثاني الخ وحاصله فعلى هذا الجواب
لو قال نذرت ان اصوم وجب ونوى النذر واليمين لا يكون الا نذرا لعدم لفظ
يصح نية اليمين فيه وعلى الاول يكون نذرا او يمينا لعدم التعويل فيه على وجود ما يعتد
من الالفاظ قوله ولقائل ان يقول الخ بان النذر انما فهم من قوله لله علي واللام فيه لبيان
من يثبت له الوجوب وهو حقيقة فيه فلو جعل بمعنى باء القسم لكان مجازا فيلزم استعماله
في الحقيقة والمجاز معا وهو عين الجمع بينهما ويمكن الجواب بان النذر وان انفهم من
المجموع لا يستلزم ان يكون من المجموع من حيث هو مجموع لجواز ان يكون المفيد له
جزء منه وهو كذلك وصيغة النذر مستغنية عن مثال من يثبت له الوجوب اذ هو
لا يكون الا الله تعالى قوله والثالث اي الجواب الثالث ما ذكره صاحب التنقيح بالمنع
والتسليم الخ وحاصل المنع ان صيغة النذر حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها
فلا جمع قال في التلويح وفيه نظر لما سبق من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو
ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك
والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له سواء سميت الصيغة مجازا ام لا فاذا اريد
المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز وفيه شيء لانه
ان اراد ان الجمع المتنازع فيه قد تحقق في هذه الصورة ويدفع عدم كون اللفظ
مجازا ان النظر غير وارد لانه صرح نفسه بان فهم المعنى المجازي ليس من حيث انه مراد
بل من حيث انه جزء او لازم للمراد والمتنازع فيه كونه مرادا وان اراد المص بتعرض لنفي
كون اللفظ مجازا وهو ليس بمتنازع فيه فالامر سهل لظهور المقصود ويحمل قول المص لا
يكون مجازا على معنى لا يكون استعمالا في المعنى المجازي قوله ولقائل ان يقول هذا الجواب

يعني جواب

الاستعارة ان يذكر المشبه به ويراد المشبه فيكون مجازا علاقته المشابهة لكن الاصوليين يطلقون الاستعارة على استعمال اللفظ في غير الموضوع له
لعلاقة اي علاقة كانت كانه اخذ اللفظ الموضوع لمعنى عارية لمعنى اخر وعلى الاصطلاحين قد يطلق الاستعارة على اللفظ المستعار
والمراد بالاتصال اتصال معنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له ويسمى هذا الاتصال علاقة ايضا والعلاقة بالفتح في الاصل المحبة وبالكسر علاقة
السوط ونحوها وعلاقة المجاز بالفتح اذ هي بمعنى المناسبة اللازمة للمحبة •• كرماني رحمه الله تعالى عليه

يعني جواب التسليم المذكور بقوله ولئن سلمنا لا الجواب كله قوله لانه ثابت بنفس الصيغة
اي من غير تاثير الارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي قوله اذ لم يعتبر ارادة المعنى الحقيقي
اي لانه يثبت باللفظ فلا عبرة لارادته قال صدر الشريعة في توضيحه وحقيقة الجواب
اي عن اصل الاشكال انا لا نم ان اليمين هو المعنى المجازي لكن في الانشاآت يمكن ان
يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي بمجرد الصيغة سواء اراد او لم يرد
والمجازي ان اراد قال صدر الشريعة في توضيحه وحقيقة الجواب اي عن اصل الاشكال
قال بعض المحققين والجواب الصحيح ان التحريم يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد
الا ان كونه يمينا يتوقف عليه لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد فاذا نوى اليمين
فيكون التحريم الثابت به يمينا لوجود شرطه لكن بموجب النذر لا بطريق المجاز فتأمل
واما صاحب الهداية فسلك في الجواب مسلكا آخر وهو انه لا تنافي بين الجهتين اي
جهة النذر وجهة اليمين لانهما يقتضيان الوجوب الا ان النذر يقتضي الوجوب
لعينه وهو وفاء المنذور واليمين لغيره وهو صيانة اسم الله تعالى عن الهتك فجمعنا
بينهما عملا بالدليلين كما جمعنا بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض
قضاء وكما لو حلف ليصلين ظهر هذا اليوم فلم يصل يلزمه القضاء انتهى وكلامه يشير
الى انه يجوز الجمع بينهما بسببين مختلفين وقد صرح بهذا في آخر الحلف بالعتق فيما
اذا قال كل مملوك املكه حر بعد موتي وعنده مملوك ثم اشترى آخر عتقا بموته عندهما
خلافا لابي يوسف الى ان قال لا يقال انكم جمعتم بين الحال والاستقبال لانا نقول
لكن بسببين مختلفين ايجاب عتق ووصية وانما لا يجوز له ذلك بسبب واحد قوله
والاقرب ان يقال الخ هذا كلام حسن اخذه من بعض الشراح وما قدمناه من التحقيق
فيه كفاية مع التوفيق قوله وطريق الاستعارة اعلم ان الاستعارة ترادف المجاز
في اصطلاح الفقهاء واخص منه في اصطلاح اهل البيان اذ هي عندهم نقل الاسم عن اصله
الى غيره لمشابهة بينهما على وجه المبالغة وليست المشابهة علاقة لكل مجاز واعلم
انه لا بد في استعمال المجاز من اتصال بين المعنيين الحقيقي والمجازي اي ان لم يكن
بينهما اتصال اصلا وكان ولكن لم يعتبره المستعمل وكان ذلك ابتداء وضع آخر من المستعمل
وكان ذلك اللفظ مشتركا لا مجازا والا لجاز اطلاق كل لفظ على كل معنى وهو باطل

الاستعار

ويعبر عنه تارة بالعلاقة وتارة بالمناسبة وهل العلاقة شرط من المجاز او شرط له مذهبان وهل يكفي وجودها او لا بد من اعتبار العرب لها مذهبان ايضا والخلاف انما هو في الانواع لا في جزئيات النوع الواحد فالقائل بالاشتراط يقول لا بد ان تضع العرب نوع التجوز كالكل الى الجزء والسبب الى المسبب والمحل الى الحال و لا يشترط النقل عنهم في افرادها وقد بيناه هذا قريبا عند قوله والمجاز موضوع بالنوع وقد حصروا العلاقة بحكم الاستقراء في خمسة وعشرين نوعا اعلم ان بعض انواع العلاقة بين الشيئين تصحح المجاوزة من الجانبين كالعلة والمعلول وبعضها من جانب واحد كالسبب والمسبب ولا بد للمجاز ايضا من قرينة مانعة من ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت شرطا للصحة كما هو رأي الاصوليين او شرطا من مفهومه كما هو رأي البيانيين وهي اما عقلية او حقيقية او عادية او شرعية والعادة يستمسك العرف العام و الخاص **قوله** اراد به المعنى الخاص الخ وهذا لان جواز الاستعارة بكل معنى يؤدي الى ذهاب حسن الكلام وطراوته واستواء الفصيح الماهر بفنون الكلام وطرق استخراج الاستعارات البديعة والتشبيهات المليحة الغريبة مع العاري عن ذلك كما ان جواز القياس بكل وصف يفضي الى ارتفاع فضل المجتهد المستخرج لدقائق المعاني على غيره كما ان القياس لا بد فيه من وصف جامع خاص كذلك المجاز لا بد فيه من معنى مشهور في المستعار منه ولك ان تقول لما لم ينحصر المجاز في الاتصال المعنوي بل جاء بالاتصال الصوري ايضا كما في تشبيه المطر بسماء فان السماء اسم لكل ما علاك والسحاب عال والمطر منزل من السحاب فبينهما اتصال صورة وكذا غيره من الاقسام ولم يشترط فيه جهة خاصة فلم لا يجوز ان يكون في الاتصال المعنوي كذلك ما ذكره من القياس على القياس ما هو في المعنوي لا يتعداه الى الصوري ويمكن ان يجاب بان لا نسلم انتفاء اختصاص الجهة في الصوري ايضا فان استعارة السماء غير جائزة الى الارض مع انهما يشتركان في الوجود والحدوث والجسمية وغيرها ولو لم يختص الجهة لجازت **قوله** وفي الشرعيات الاتصال الخ لما ذكر المص ان الاتصال بين الشيئين المجوز لاطلاق اسم احدهما على الآخر مع تعدده وكثرته يرجع الى الاتصال صورة او معنى اشار الى ان هذا الاتصال كما يكون في المحسوسات يكون في المشروعات وذلك

لان المعتبر

لان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المسوغة بالنوع لا في كل فرد من افراده على الصحيح فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع اذ لا مشابهة بين السبب والمسبب والعلة والمعلول في المعنى لان معنى السبب الافضاء وكونه طريقا الى المسبب وذا لا يوجد في المسبب ومعنى العلة ايجاب الحكم واثباته وذا لا يوجد في المعلول ولكن بين ذات العلة وبين ذات المعلول مجاورة صورية لوجود المعلول مع العلة او عقيبها وكذا حال السبب مع المسبب فكان هذا الاتصال مع اتصال السحاب بالمطر في المحسوسات لا يقال الاسباب والمسببات من قبيل الاعراض فلا يتصور فيها المجاورة لانا نقول لهما حكم الاعيان شرطا بدليل ارتباط كلام المتعاقدين بالآخر في المجلس وجواز ورود الفسخ عليها وغيرهما من الاحكام **قوله** والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع اي الاتصال المعبر به عن علاقة المشابهة في المعنى الذي لاجله شرع التصرف المشروع الذي يقال له كيف شرع وحاصله ان ينظر في التصرف المشروع لاي معنى شرع فان وقف على معناه ووجد ذلك المعنى في مشروع آخر جاز ان يستعار احدهما للآخر كالهبة والصدقة فان كلا منهما تمليك بغير عوض فيجوز استعارة احدهما للآخر حتى قلنا فيمن وهب لفقير شيئا انه ليس له الرجوع ولا يمنع الشيوع فيما اذا وهب لفقيرين وقلنا فيما اذا تصدق على الغني له الرجوع ويمنع الشيوع من الصحة فيما اذا تصدق على غنيين وكذا الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة لصدق حد الحوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة المشابهة في المعنى اذ كل منهما عقد يوثق فيجوز استعارة احدهما للآخر **قوله** وانه يوجب الاستعارة من الطرفين فيجوز استعارة الشراء للملك وبالعكس وهذا لان المصحح للاستعارة الاتصال وهو باعتبار الافتقار والافتقار عدم الانفكاك بين العلة والحكم متحقق من الجانبين وان اختلفت الجهة لان العلة مفتقرة الى حكمها من حيث الغرض والشرعية فانها لم تشرع الا له والحكم مفتقر الى علته من حيث الثبوت لانه لا يثبت بدون علته وشان هذا التلازم المتحقق من الجانبين صحة التجوز فيها فيجوز ذكر الحكم وارادة العلة وبالعكس ولقائل ان يقول يجب في الاستعارة ان يكون وجه الشبه في المستعار منه اقوى كالاسد في الشجاعة ومع ينبغي ان لا يجري الاستعارة الا من طرف واحد

ولهذا الا يكون مشروعا عنه في محل لا يكون فكلها مشروعا فيه كبيع الحر ونكاح المحارم فيكون منقضة الى الحكم من حيث الفائدة والغرض مشروعه

لا متناع كون كل من الطرفين اقوى من الآخر وجه الشبه وفوات المبالغة فى التشبيه
عند تساوى الطرفين ويمكن ان يقال قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة
الصبح لغرة الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر
وجعله هو هو وكون المشبه به اقوى فى وجه الشبه انما يشترط فى بعض اقسام التشبيه
على ما تقرر فى علم البيان قوله فان قلت هذا تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره اه اقول
هذا السؤال لا يرد على المص حتى يحتاج الى الجواب عنه وانما يرد على بعضهم حيث قال
الاتصال فى الالفاظ الشرعية نوعان احدهما الاتصال فى المعنى المشروع والثانى
اتصال السبب بالمسبب وهو نوعان احدهما اتصال العلة بالحكم والثانى اتصال
المسبب بالسبب فاعترض عليه بما ذكر اما عبارة المص فلا يرد عليها ذلك لانه ذكر
السببية والتعليل وقسمهما الى نوعين فاتصال الحكم بالعلة راجع الى التعليل
واتصال المسبب بالسبب راجع الى السببية فليس فى ذلك تقسيم الشئ الى نفسه
بل هذا فى الحقيقة ليس من التقسيم فى شئ وانما هو تفصيل بعد اجمال على طريق اللف والنشر
المشوش ويمكن ان يوجه كلام المص بوجه يتأتى عليه التقسيم بجعل التعليل عطف تفسيرى
للسببية ويرد السؤال وكان الشارح لاحظ هذا فتأمل قوله وبيانه اى بيان
كون الاولى استعارة العلة للحكم والثانى استعارة الحكم للعلة قوله قيد ملكه اى
بالشراء الصحيح لانه اذا كان فاسدا لا يعتق وان اشتراه جملة لان شرط الحنث وهو
الشراء فى الفاسد وجد قبل القبض ولا ملك له فيه قبل فينحل اليمين بدون الجزاء
لعدم المحل ولهذا لو اعتقه قبل القبض لا ينفذ عتقه فان كان فى يده بغصب واشتراه
شراء فاسدا يعتق العبد لان يده يد ضمان فتنوب عن قبض الشراء فيصير متملكا
بمجرد الشراء فيعتق لوجود الشرط فى محل بخلاف ما اذا كان فى يده وديعة او امانة
او عارية لان الامانة لا تنوب عن قبض الشراء والاصل فى ذلك انه متى تجانس القبضان
ناب احدهما عن الآخر لان التجانس دليل التشابه والمتشابهان ينوب احدهما
عن الآخر ومتى لم يتجانسا ناب الاعلى عن الادنى دون العكس لان فى الاعلى ما فى
الادنى وزيادة فان كان الشئ وديعة فى يد شخص او عارية فوهبه منه لا يحتاج
الى قبض تجديد لان كلا القبضين ليس قبض ضمان فكانا متجانسين ولو باعه منه

في هذه

في هذه الصورة يحتاج الى قبض آخر لان قبض الامانة ضعيف فلا ينوب عن قبض الضمان
ومعنى تجديد القبض ان ينتهى الى موضع فيه العين ويمضى عليه وقت يتمكن فيه
من قبضها ولو كان فى يده مغصوبا او ببيع فاسد فوهبه له لم يحتج الى تجديده لانه
فى يده بقبض مضمون والقبض المضمون اعلى من الذى ليس بمضمون ولو باعه منه
في هذه الصورة لا يحتاج الى قبض آخر لان كلا القبضين قبض ضمان فكانا متجانسين
قوله وفى صورة الملك لا يعتق حتى يجتمع الكل فى ملكه استحسانا والقياس ان يعتق النصف
الثانى كما فى الشراء لان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد وجد
وجه الاستحسان وهو الفرق بين الصورتين ان الملك عرفا انما يطلق على المجتمع
فان الرجل يقول ما ملكت الف دينار فى عمرى اذا لم يجتمع فى ملكه ذلك وان ملك
فى عمره الوفا على وجه التفريق والمطلق يتقيد بالعرف خصوصا فى الايمان ولا عرف
فى الشراء فبقى على القياس والحاصل ان كونه مملوكا له يتوقف على اجتماع الكل فى ملكه
وكونه مشتريا له لا يتوقف على اجتماع الكل فى ملكه بل على شرائه الكل ولو بصفة التفريق
ولك ان تقول المطلق ينصرف الى الكامل اتفاقا والكامل هو المجتمع الاجزاء ولا فرق
بين الملك والشراء لان اللفظ يكون ظاهرا فى الكوامل الاشتراكا الملك والجواب
ان المطلق ينصرف الى الكامل فى الماهية لا فى الصفات لعدم تعرضه فى الصفة والاجتماع
والافتراق فى الاوصاف فلا يكون اللفظ دالا عليه اصلا الا انه لم يتقيد بالاجتماع
فى الملك للعرف كما ذكرنا قوله حكى ان ابا بكر الاسكاف كان خادمه يقال له اسحق
فاذا اراد تفهيم اصحابه هذه المسئلة يدعوه ويقول له ذلك وتسمى هذه المسئلة
اسحاقية لهذا المعنى قوله وفى الصورة الثانية يصدق قضاء وديانة اه اقول كان
ينبغى للمص ان يقول وقضاء فى الثانى لان ظاهر العبارة نفى التصديق فيهما قضاء
وليس كذلك قوله ولكن القاضى لا يلتفت الى نيته فيما فيه تخفيف عليه وهو الصورة
الاولى لتهمة الرجوع عن الاقرار بالعتق بل يحكم بموجب كلامه وذلك لان الفتوى
انما هى بحسب الاعتقاد والنية والقضاء بحسب الظاهر وقولهم الشرع بحسب الظاهر
اعنى فى الاحكام لا فى الفتوى قوله هذا اذا لم يشر الى عبد بعينه يعنى الحكم فى الصورتين
فيما اذا كان الحلف على عبد منكر بان قال ان ملكت او اشتريت عبدا اما اذا عقد

فانه لا يقال الانسان فى العرف ملكا لشئ عند الكان اى غيره الا اذا اجتمع فى ملكه مسلمه

مطلب
وذلك كما لو استفتى احد عن قصة انه لفلان على الف درهم فقضيته هل يبرا عن دينه بقضيته بالكتابة فاذا سمع القاضى ذلك منه يقضى عليه بالدين الا ان يقيم بينة على الايفاء كذا قيل مسلمه

بينه على عبد معتق فيهما يعتق النصف فيهما واعلم انه ينبغي ان يكون قوله يعتق النصف في هذه المسائل عند ابي حنيفة رح واما عندهما فينبغي ان يعتق الكل ثم تجب السعاية في النصف او الضمان للاختلاف المعروف في تجزي الاعتاق وعدمه قوله كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران فلو دخل فيها بعد خرابها يحنث و في غير المعينة يعتبر فيها الصفة فلا يحنث بدخولها بعد ما خربت وصارت صحراء قوله فان قلت اي هذا اشكال اورده بعض الشراح بصيغة ولقائل ان يقول و لم يجب عنه اما جواب الشارح فحاصله انا لا نم انه يجب في المجاز باعتبار العلية ان يكون المعنى الحقيقي علة للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك فملك بهبة او ارث او وصية يعتق وعلى ما ذكره المص لا يعتق قوله الا ترى انهم استعاروا الاثم في قولهم شربت الاثم حتى ضل عقلي اي الخمر والاثم غير مختص بالخمر بل اعم لحصوله بارتكاب كل ما نهي عنه وقد يقال الاثم الذي يعقب شرب الخمر معلول له لحصوله معه فيكون مختصا به لا محالة فلم يصح النظير قوله والثاني اي النوع الثاني من الاتصال الصوري كان الانسب ان يقول اي النوع الثاني من اتصال السببية والتعليل قوله اتصال السبب بالمسبب وفي بعض النسخ اتصال المسبب بالسبب والاول اصح لان المقصود بيان استعارة السبب للمسبب دون العكس قوله المراد هنا السبب الذي ليس بعلة اي السبب المحض عندهم ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التي تخللت بينه وبين الحكم المراد هنا من السبب ان لا يكون علة موضوعة للحكم لا ان يكون العلة مضافة اليه ايضا فان ذلك ليس بشرط هنا وحاصل الفرق بين السبب والعلة ما يفضي الى الشيء ان كان افضاؤه دائما يسمى علة والا يسمى سببا محضا ثم السبب قد يطلق على العلة كما يطلق على غيرها يقال البيع سبب الملك والنكاح سبب الحل قوله كملك الرقبة اي الاكسب ان يقول كالبيع بالنسبة الى ملك المنفعة فانه يفضي اليه بملك الرقبة الذي هو علة لملك المنفعة دون ملك المنفعة الذي هو حكم من احكام الرقبة لجواز ان يوجد ملك الرقبة ولا يوجد ملك المنفعة كما في العبد والاخت من الرضاع قوله كاتصال زوال ملك المنفعة اي هذا نظير اتصال السبب المحض بالمسبب وبيانه ان زوال ملك الرقبة قد يفضي

الى زوال

الى زوال ملك المنفعة كما في تحرير الامة المسلمة او بيعها او هبتها لكن زوال ملك المنفعة وهو ملك البضع لا يلزم من زوال ملك الرقبة كما في تحرير الامة المجوسية والعبيد وبيع البهايم فيكون زوال ملك الرقبة سببا محضا لزوال ملك المنفعة لا علة موضوعة له قوله ولو قال المص كاتصال زوال ملك المنفعة بالفاظ العتق لكان اولى وجه الاولوية ان المراد بيان اتصال السبب بالمسبب هنا نحو قوله انت حر ونحوه لا زوال ملك الرقبة فان ذلك علة للحكم الذي هو زوال ملك المنفعة قال في المغني كاتصال ثبوت ملك المنفعة بالفاظ العتق انتهى وانما قال اولى لامكان تصحيح العبارة بتقدير مضاف محذوف كما ذكره وهو الفاظ زوال ملك الرقبة قوله كاتصال ثبوت ملك المنفعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة يعني يقدر هذا المضاف في جانب الثبوت كما يقدر في جانب الزوال وهذا لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة في محل قابل له فان من ملك رقبة امة ملك بضعها اذا لم يكن ثمه مانع من رضاع وغيره وزوال ملك الرقبة سبب لزوال ملك المنفعة فان من اعتق امته يزول ملك المنعة بزوال ملك الرقبة حتى لم يحل له الاستمتاع بها بعد الا بالنكاح لكونه مفضيا اليه قوله واستشكل صاحب المغني اقول الاشكال قوي واجاب صاحب التحقيق بان المعتبر في باب الاستعارة نفس السببية لا المسببية في محل الاستعارة على ما عرف فوجود ما ذكر من الاتصال و عدمه سواء واجاب بعض مشايخنا المحققين بان ازالة ملك الرقبة مستلزمة لازالة ملك المنعة وهي حقيقة واحدة نوعية لا يختلف ذاتا باختلاف ملك النكاح وملك اليمين وان اختلفت بالحال والعوارض وهو كونه مقصودا في النكاح لا في ملك اليمين كما ان احكام ملك المنعة الثابت بالنكاح من ثبوت الظهار والايلاء وغيرهما وان خالفت احكام ملك المنعة الثابت بملك اليمين من عدم ثبوت ذلك من حيث الحال العارض لا تخالفها من حيث الحقيقة فهذه المغايرة لا تمنع جواز الاستعارة انتهى قوله حتى لو قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق يقع لان الاعتاق لازالة ملك الرقبة وهي مستتبعة لزوال ملك المنعة فيكون سببا له لكونه مفضيا اليه وليس بعلة موضوعة له لتخلل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة قوله وانما احتيج الى النية لان المحل الذي اضيف اليه الاعتاق وهو الحرة غير متعين لمعناه المجازي

موضوعة لملك الرقبة واتصال زوالها بزوال ملك المنعة بالفاظ

يعني كما يجوز استعارة الفرع للاصل والحكم للسبب لان الشرط في صحة الاستعارة ان يكون المستعار له متصلاً بالمستعار منه ليصير بمنزلة لازم من لوازمه فيجوز ذكر الملزوم وارادة اللازم والمسبب مفتقر الى السبب افتقار المعلول الى العلة لقيامه به فيصح ذكر السبب وارادة ما هو من لوازمه تقديراً او هو المسبب حتى لو قال لامرأته حررتك او اعتقتك او انت حرة واراد به الطلاق وقع الطلاق لما ان السبب لما استغنى بذاته عن المسبب لقيامه بنفسه وحكمه الاصلي الذي وضع له ثبوت المسبب به من الامور الاتفاقية فان شراء الامة المجوسية والاخت من الرضاعة والعبد والبهيمة جائز

لحصول موجبه الاصلي وهو الملك وان لم يحصل حل واذا كان كذلك لا يصير السبب متصلا بالمسبب ولازما له لعدم افتقاره اليه فلا يجوز استعارة المسبب للسبب الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب فحينئذ يجوز استعارة المسبب للسبب

تحقيق

قوله من لوازمه تقديراً لان بين السبب والمسبب واسطة ولو لم يكن الواسطة لكان علة فيكون من لوازمه حقيقة فلو كان المسبب من لوازم السبب حقيقة لوجد اينما وجد السبب وليس كذلك فان انت حرة يوجد بدون زوال الملك المتعة .

تحقيق

قال ابن عرفة قوله اعصر خمرا اي استخرج خمرا فعلى قول ابن عرفة يكون استعارة السبب للمسبب لان العصر سبب لاستخراج الماء الذي يكون خمرا تبيين

وهو الطلاق لانه قابل لمعناه الحقيقي وهو التخلص عن الزوائل بخلاف لفظ التمليك عند استعارته للنكاح حيث لا يفتقر الى النية لان المحل الذي اضيف اليه وهو الحرة لا يحتمل غير المجازي اذ الحرة لا تقبل حقيقة التمليك فيكون المجاز وهو النكاح متعينا بالقرينة **قوله** اما لغة فلان كلا منها للتخلية والارسال يقال اطلقت البعير اي ارسلته وخليته وكذا العتاق موضوع لهذا يقال اعتقت الطير اي ارسلته **قوله** كقوله تعالى انى ارانى اعصر خمرا اي عنبا هذه الاية عند اهل البيان من قبيل المجاز المرسل لا الاستعارة قال بعض شراح الاصول لا نم الاستعارة في الاية بل المراد فيها الحقيقة لان اهل اللغة قالوا الخمر بلغة اهل عمان اسم للعنب وحكى الاصمعي عن المعتمر بن سليمان انه قال لقيت اعرابيا معه عنب فقلت ما معك قال خمر قال ابن عرفة قوله ارانى اعصر خمرا اي استخرج خمرا فعلى هذا يكون استعارة السبب للمسبب لان العصر سبب الاستخراج بالماء الذي يكون خمرا **قوله** مع ان لا يكون الاية من قبيل اختصاص السبب بالمسبب قيل ومن امثلته قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا اي مطرا اذ هو سبب المرزوق وقولهم امطرت السماء نباتا اي مطرا اذ هو سبب للنبات **قوله** فالحاصل ان استعارة الملزوم للازم المراد بالملزوم هو السبب وباللازم هو المسبب وانما اطلق عليها ذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد ان يكون المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور اذ البصير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل الامر بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه للاعمى باعتبار المقابلة والحاصل ان المراد بالملزوم هنا الملاصق واتصال السبب من احدهما الى الآخر في الجملة وهذا متحقق في كل امرين بينهما علاقة واتصال **قوله** واما استعارة اللازم للملزوم فانما يجوز اذا كان مساويا الدفع لما يقال ينبغي جواز استعارة المسبب للسبب لانه اذا كان بينهما ملازمة بالمعنى المذكور فيجوز استعارة اللازم للملزوم كما جاز عكسه وتقرير الدفع ان المراد بقولهم ذكر اللازم وارادة الملزوم جائز الملزوم المساوي والمسبب ليس كذلك الا اذا اختص ولك ان تقول الاستعارة من جانب المفتقر اولى لان المفتقر ملزوم للمفتقر اليه واتصال الملزوم باللازم اشد .

من العكس

من العكس **قوله** وفيه نظر لان الجواب عن هذا النظر ان للعلة من القوة والاتصال بالمعلول ما ليس للسبب مع مسببه فلم يكن نوعهما في صحة الانتقال الذي هو شرط الاستعارة على ما نقرر **قوله** والوطي غير مختص بالعقد لوجوده بملك اليمين او الشراء او هبة او ارث السؤال وورد على التنظير بالجواز اذ الجواز لا يستلزم الوقوع فقال السائل بل ذلك واقع في القرآن الخ **قوله** واذا كانت الحقيقة متعذرة الخ قال بعض المشايخ المتعذر ما لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجور قد يتعلق به حكم اذا صار فردا من افراد المجاز **قوله** هذا مثال للمتعذرة يعني الحلف على عدم الاكل من النخل اذ اكل حقيقة النخلة وهي الخشب والورق متعذر فيقع يمينه على ما يخرج منها وهو طلعها وجمارها وبسرها ورطبها وعصيرها وتمرها ولو اكل من نبيذ اتخذ منها لم يحنث لانه حدث فيه صنع ولو اكل من خلها الظاهر انه لا يحنث وذكر ابو اليسر انه يحنث كذا في الجامع الكبير ولو اضاف يمينه الى الشجر الذي يمكن اكل عينه كقصب السكر يقع يمينه على اكل عينه **قوله** وان لم يكن لها ثمر كالخلاف والضبط **قوله** ولو تكلف واكل من عين النخلة اي من ورقها وخشبها لا يحنث في الصحيح هذا اذا لم يكن له نية فاما اذا نوى شيئا يقع على ما نوى ان كان اللفظ محتملا لذلك كذا نقل عن الامام شمس الائمة الكردري وكذا اذا حلف لا ياكل من هذا الدقيق يقع على ما يتخذ منه لان الحقيقة مهجورة واختلفوا فيما اذا اكل عين الدقيق فقيل يحنث لان الحقيقة لما وجدت كان اعتبارها اولى وقيل لا يحنث وهو الاشبه بالفقه والاصح في الاعتبار لان الحقيقة لما هجرت لم يكن مرادة من الكلام فلم يتعلق بها حكم لان المجاز لما صار مرادا لتعذر الحقيقة لم يجز اعتبارها لامتناع الجمع **قوله** لان حقيقته وهو وضع القدم حافيا ممكن لكن هجر استعماله فيها عادة اذ لو اضطجع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم في الدار فحمل على مجازه وهو الدخول مطلقا فيحنث بالدخول حافيا وراكبا ومتنعلا ولا يحنث بمجرد وضع القدم من غير دخول فيكون الحنث بالدخول حافيا لا من جهة كونه حقيقة بل من جهة ان ذلك صار فردا من افراد المجاز وهو معنى عموم المجاز فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية

واذا كانت الحقيقة متعذرة

النظر

وهي غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية التي هي وضع القدم مطلقا قوله والمهجور
شرعا شرعا منصوب اما على الظرف فيذان قدر بالمشروع او على التمييز ان قدر بالشارع
او بالمشروع ايضا قوله كالمهجور عادة منصوب ايضا اما على التمييز او على الظرفية
اي من جهة العادة او في العادة قوله حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا
التوكيل بالخصومة هو ان يقول المدعي او المدعى عليه لرجل وكلتك بالخصومة اي المنازعة
قوله مجازا بطريق اسم خاص على العام بعني علاقة هذا المجاز اما اطلاق اسم الخاص
وهو الخصومة على العام وهو الجواب لان الجواب يتناول الاقرار بنعم والانكار بلا
والخصومة جوابها الانكار او اطلاق اسم السبب على المسبب لان الخصومة سبب
الجواب او اطلاق اسم الجزء على الكل لان الانكار الذي تنشأ منه الخصومة بعض
الجواب فيكون الخصومة بعض الانكار وبعض البعض بعض او اطلاق المقيد على
المطلق قوله لو كل المدعى عليه رجلا بالخصومة ليخاصم المدعي فاقر الوكيل عند القاضي
بان الالف لازم على موكلي او وكيل المدعي رجلا ليخاصم المدعى عليه فاقر الوكيل عند
القاضي بان موكلي اخذ الالف جاز وان اقر في غير مجلس القاضي لم يجز استحسانا
عند ابي حنيفة ومحمد رح خلافا لابي يوسف الا انه لم يخرج من الوكالة عندهما في القياس
ولا يجوز اقراره في الوجهين وهو قول ابي يوسف الاول وزفر والشافعي لانه
وكله بالخصومة وهي المنازعة والاقرار مسالمة وهي ضد الخصومة التي امر بها والامر
بالشيء لا يتضمن الامر بضده قلنا لا نم انه مأمور بالخصومة اذ لا يجوز ان يأمر
المسلم بالحرام فلما ثبت ان الخصومة مهجورة شرعا صير الى المجاز وهو الجواب المتناول
للاقرار والانكار واما قول ابي يوسف الآخر وهو القول بصحة اقراره مطلقا
سواء كان في مجلس القاضي او غيره فلان الموكل اقامه مقام نفسه فيصح منه ما يصح
من موكله في صحة الاقرار مطلقا قلنا جواب الخصومة انما يكون بمجلس القاضي لترتبه
على خصومة الآخر معه فيكون من مجاز المقابلة كتسمية جزاء السيئة سيئة وان كان
في نفسه حسنة قوله ولا يقتل الصبي الكافر قصاصا وان قتل مسلما تخصيص الصبي الكافر
بذلك مع ان عمد الصبي خطاء مطلقا ولا يقتل بدلدفع وهم ان الكفر قد ازال
المرحمة فينبغي ان يقتل وتقرير الدفع ان الصبا مطلقا مظنة المرحمة ولهذا

لا يقتل

لا يقتل الصبي الكافر لان المرحمة لا يسلبها وصف الكفر قوله ولا يلزم جواز سبيه اي
جواب سؤال تقريره قد قلتم ان الصبا مطلقا مظنة المرحمة مع انكم تقولون بجواز سبيه
واسترقاقه ولا رحمة في ذلك لان الرقية تنافي الرحمة وتقرير الجواب ظاهر قوله
والزام المجاز لاجل واحد منها الزام الثلاثة يعني الزام المجاز وهو الحمل على الذات
لاجل الاحتراز عن واحد وهو ترك الزجر منها اي من الثلاثة وهو ترك الزجر و
ترك التوقير وترك المواصلة الزمنا هذه الالزامات الثلاثة كلها فيكون الحقيقة
اولى من هذا المجاز لان الحمل على الحقيقة يلزم منه امر واحد وعلى المجاز يلزم الثلاثة
قوله وما ثبت قيدا ذ ليس بمعتبر وثبوت الاخير بي ضمني والضمنيات لا تعلل قوله
وان لم يصلح داعيا الى اليمين بان كان المحلوف يتقيد بر ايضا لان الوصف ح
يصير مقصودا باليمين لانه المعرف للمحلوف عليه ولو ترك اعتباره بطلت اليمين
كمن حلف لا ياكل لحم حمل فاكل لحم كبش لم يحنث وان كان المحلوف عليه معرفا بالاشارة
لا يتقيد اليمين بالوصف كمن اذا حلف لا ياكل لحم هذا الحمل فاكله بعد ما صار
كبشا يحنث لان الوصف اما للتقييد او للتعريف ولا يصلح للتقييد هنا لانه لا يصلح
داعيا الى اليمين فان من امتنع عن لحم الحمل لضرر يلحقه كان اشد امتناعا من اكل
لحم الكبش ولا للتعريف لحصوله بمعرف اقوى منه وهي الاشارة اذ هي فوق الوصف
في التعريف لكونها بمنزلة وضع اليد على المشار اليه فيحمل على المجاز وهو ان يجعل عبارة
عن الذات كانه قال لا اكل لحم هذا الحيوان قوله كان الواجب ان يتقيد اليمين فيما
نحن فيه بوصف الصبا بخلاف قوله لا اكلم صبيا حيث يتقيد اليمين بوصف الصبا
وان كان يلزم الهجران الحرام المهجور الشرعي لان هنالك صارت الصفة معرفة
للذات وبدون تلك الصفة لا تبقى الذات المحلوف عليه ولو لم تعتبر الصفة ولم يتقيد
اليمين بها وليس للكلام مجاز يلغو كلامه اصلا وفي ذلك ابطال اهليته واهدار
ادميته والحاقه بالبهايم ولا يجوز ذلك فصارت اليمين مقيدة بتلك الصفة وان
كانت حراما لان اليمين على الحرام ينعقد ايضا كما في قوله ليقتلن اليوم فلانا او
لا يكلم اياه او لا يصلي فان يمينه ينعقد ويحنث والله الموفق قوله واذا كانت الحقيقة
مستعملة اعلم ان الحقيقة اذا كانت غير مستعملة فالمجاز اولى بالاتفاق واذا كان

لاحتراز عن صح

والضمنيات لا يعتبران صح

عليه متكررا صح

واذا كان الحقيقة مستعملا والمجاز متعارفا

مستعملة والمجاز غير مستعمل او كانا في الاستعمال سواء او يكون الحقيقة اكثر استعمالا
فالعبرة للحقيقة بالاتفاق ايضا وان كان المجاز اغلب استعمالا منها وهي مسئلة
الكتاب فعند ابي حنيفة العبرة للحقيقة لاصالتها وانتفاء المعارض وعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح في مقابلة
الراجح ساقط كالمهجور وبمقابلة المستعمل فكانت هذه الحقيقة كالمهجورة يترك به بالضرورة قلنا غلبة استعمال
المجاز لا يجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال
في حد التعارض ولقائل ان يقول ما قالاه هو التحقيق لان المجاز المتعارف حقيقة
عرفية والحقيقة اللغوية بالنسبة الى الحقيقة العرفية مجاز كما عرف في محله والحمل
على الحقيقة اولى والجواب انا لا نم ان الحقيقة اللغوية مجاز بالنسبة الى العرفية
عند كونها مستعملة بل ذلك انما هو عند هجرانها كما صرح به فخر الاسلام وغيره و
كلامنا في الحقيقة المستعملة ولئن سلمنا فالعرفية بالنسبة الى اللغوية مجاز ايضا
فلم يكن الحمل على احدهما اولى من الحمل على الآخر الا بالترجيح ثم نقول الحمل على اللغوية
اولى لاصالتها وبقاء استعمالها في موضوعها الاصلي فظهر بهذا ان قول ابي حنيفة
اقرب الى التحقيق والله اعلم قوله لكن ذكر لفظ مستعملة اي جواب سؤال بان يقال
قوله مستعملة لا طائل تحته لان الاستعمال داخل في ماهية الحقيقة اذ هي الكلمة
المستعملة فيما وضعت له فكانه قال واذا كانت اللفظ المستعمل مستعملة والجواب
ان المراد من كونها مستعملة ان لا يكون مهجورة فتقديره واذا كانت الحقيقة غير
مهجورة لكن ذكر لفظ مستعملة للمشاكلة التقديرية وانما اعتبر المص هذه المشاكلة
التقديرية لتقربها دون تلك المقابلة الصورية قوله والمجاز متعارفا اختلفوا
في تفسير التعارف قال مشايخ بلخ المراد به التعامل وقال مشايخ عراق المراد به
التفاهم قال مشايخ ما وراء النهر ما قاله العراقيون قول ابي حنيفة وما قال مشايخ
بلخ قولهما بدليل ما لو حلف لا يأكل لحما فاكل لحم الآدمي والخنزير يحنث عنده لان
التفاهم يقع عليه فانه يسمى لحما وعندهما لا يحنث لانهما لا يؤكلان عادة ثم اعلم
ان المجاز المتعارف اولى عندهما مطلقا سواء كان عاما متناولا للحقيقة ام لا
وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا عم الحقيقة قوله
ولقائل ان يقول ينبغي على اصله ان يجوز الصلوة بما دون الآية وذلك لان قوله تعالى

فاقرؤا

فاقرؤا ما تيسر من القرآن حقيقة المستعملة ما يتناوله اسم القرآن فمقتضاه الجواز بدون
الآية وبه جزم القدوري فقال الصحيح من مذهب ابي حنيفة ان ما يتناوله اسم القرآن
يجوز الصلوة به والذي في الهداية وغيرها ان ما يجوز من القرآن في الصلوة عند ابي حنيفة
آية لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن الآية فمقتضاه الجواز بدون الآية الا انه خارج
منه اذ المطلق ينصرف الى الكامل في الماهية ولا يجزم بكونه قارئا عرفا بخلاف الآية
اذ ليست في معناه فالحق ان يبنى الخلاف على الخلاف في عده فان العرف في عده قارئا
بالآية القصيرة وقالا لا يعد وهو يمنع نعم ذلك مبناه على رواية ما يتناوله اسم القرآن
قوله واصلها منقوض بما اذا حلف لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة آية قصيرة اجماعا يمكن
الجواب عنه بانه انما يحنث بذلك احتياطا ولذا قال في الاسرار ما قالاه احتياط
فانه قول لم يلزم نظرا لا يتعارف قرآنا وهو قرآن حقيقة فمن حيث الحقيقة حرم على
الحائض والجنب ومن حيث العرف لم يجز صلاته احتياطا فيهما فتأمل قوله والكرع من
القراءة الكرع هو ان يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع في الماء اذا ادخل فيه
اكارعه بالخوض فيه ليشرب واصل ذلك في الدابة لا تكاد تشرب الا بادخال اكارعها
في الماء ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب الماء بفيه خاض او لم يخض قوله لانه اي
قوله لا آكل من هذه الحنطة او لا اشرب من الفرات قوله المص وهذا بناء على ان الخلفية
عنده في التكلم وعندهما في الحكم اعترض بانه لا حاجة الى هذا على قولهما في ثبوت الخلاف
وذلك لان فائدة المجاز لعمومه دليل مستقل على وحماينه سواء كانت الخلفية في اللفظ
المستعمل او في اثبات المعنى فاي مدخل للخلفية فيه ولا على قول ابي حنيفة لان المجاز
لما كان خلفا عن الحقيقة سواء كان في اللفظ او في المعنى يكون الحقيقة اولى فما الحاجة
الى تخصيص الخلفية باللفظ واجيب بان كون عموم المجاز دليل مستقل في الترجيح بدون
اعتبار الخلفية في الحكم ممنوع لانه لو ثبت ان الخلفية في التكلم كما قال الامام لم يمكن ترجيح
المجاز لعموم حكمه وكانت الخلفية اولى بلا خلاف لان ترك الاصل بالخلف لا يجوز مع
القدرة على الاصل واذا كانت الخلفية باعتبار الحكم امكن ترجيح المجاز لان حكمه
لما كان اعم بحيث يشمل حكم الحقيقة لا يلزم من العمل به ترك الاصل وهو حكم الحقيقة بل يصير
الاصل والخلف معمولا بهما او بان الحاجة ماسة الى تخصيص الخلفية بالتكلم عنده ايضا

ليكون الترجيح باصالة التكلم بالحقيقة وعدم استلزام المجاز هذا الاصل فلو كانت
الحقيقة باعتبار الحكم عنده لوجب ترجيح المجاز ايضا كما قالا قوله يعني هذا ابني مجاز لانه
عندهما الاصل هذا ابني لاثبات البنوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية بمعنى ان اثبات
البنوة المجازية المستعارة بهذا اللفظ قد صار خلفا عن نفسه في اثبات البنوة الحقيقية
التي ليست مقصودة منه قوله لان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق لا خلاف في ان المجاز
خلف عن الحقيقة وانه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل وان شرط المصير الى الخلف
انعدام الاصل بخلاف الاصل البدل وان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ وانما
الخلاف في جهة الخلفية قوله فعلى كلا المذهبين اي مذهب ابي حنيفة ومذهبهما الاصل
هذا ابني الاولى ان يقال الاصل والخلف هذا ابني لان الاصل هذا ابني والخلف
هذا حر لا يقال كيف يكون هذا ابني خلفا عن هذا ابني اذ يستحيل كون الشيء خلفا
عن نفسه لانا نقول هذا الكلام في محل الحقيقة غيره في محل المجاز فبينهما تغاير بسبب
اختلاف المحل فان قوله هذا ابني في محل المجاز خلف عن قوله هذا ابني في محل الحقيقة
قوله ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف في يكون في الاصل والخلف اي
في تعيين مجموعهما لا في كل واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا ابني
لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين وكان ان يقول فالخلاف في ان يكون في الاصل
ايضا اي في تعيين الحقيقة التي هي الاصل ولا يقتصر على جهة الخلفية ولا يقال معنى
الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الاصل ثبوت البنوة
والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف
في كل من الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسير الاول ايضا لان الاصل عنده
ليس هذا ابني حقيقة بل التكلم به والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان اعني الحقيقة
والمجاز والنزاع في ان هذا خلف عن ذلك في حكمه او في التكلم به وما ذكروه من ان
حكم هذا خلف عن حكم ذلك اخذ بالحاصل وايضاح للمقصود فعلى التفسير الثاني يكون
الحقيقة التي هي الاصل عنده مغايرة لما هي الاصل عندهما بخلاف التفسير الاول فانه
لفظ واحد عندهم جميعا كالخلاف في التفسيرين قوله قال مصنف القاءاني هكذا وقع
في نسخ هذا الشرح بالغين وهو سبق قلم والمعروف القاآني بالهمزة قوله هذا غير صحيح

يعني تفسير

يعني تفسير بعض الشراح الحقيقة بما ذكر فقال صاحب التحقيق هذا التفسير غير متضح لان
المجاز لا يكون خلفا الا عن حقيقته التي نقلت عن محلها الى محل المجاز اما عن الحقيقة الثابتة
لمحل المجاز فلا ولو كان لفظ هذا ابني خلفا عن لفظ هذا حر لما ياتي الخلاف في قوله هذا ابني
لاكبر سنا منه لان حكم الاصل وهو الحرية الثابتة بقوله هذا حر ليس بممتنع في هذا
المحل بل متصور كما في الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز
وهو تصور حكم الاصل والامر بخلافه بل المراد بالخلفية في الحكم والتكلم ما قلنا وهذا الكلام
غير منعقد في نفسه لا يجاب الحكم اصلا قوله ويظهر الخلاف في قوله لعبده وهو
اكبر سنا منه هذا ابني ولو قال السيد هذا القول لعبده الذي يولد مثله لمثله
وهو معروف النسب من غيره كان قوله ذلك خلفا في اثبات العتق عن قوله هذا
ابني لابنه الحقيقي في اثبات البنوة والعتق عندهما وفي نفس التكلم في محل المجاز عن
المتكلم به في محل الحقيقة عند ابي حنيفة رح ثم يثبت العتق بناء على صحة التكلم فلو كان
يولد مثله لمثله وهو مجهول النسب يثبت نسبه من سيده بلا خلاف قوله ذكر الملزوم
وارادة اللازم المراد بالملزوم البنوة وباللازم العتق وذهب بعضهم الى انه من
اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق وما ذكره الشارح اظهر لان
العتق في الاكبر سنا لا يمكن ثبوت البنوة فلا يكون مسببا عنها قوله ولقائل ان يقول
ينتقض هذا الاصل اي الاصل الثابت المتفق وهو تصور الاصل لثبوت الخلف على قول
ابي يوسف ومحمد وهو اشتراط كون الاصل في مخرجه صحيحا موجبا للحكم لتخلف المجاز
عند تعذر العمل به قوله بمسئلة الكوز وهي ما اذا حلف ليشربن هذا الماء الذي في
هذا الكوز ولا ماء فيه او كان فيه ماء وصب منه قبل مضي ما وقت به من الزمان ان
كانت اليمين موقتة فانه قال فيها بانعقاد اليمين لوجوب الحلف وهو الكفارة
مع استحالة الاصل وهو البر والجواب ان هذا مبني على اصل آخر في باب اليمين مختلف فيه
بين ابي يوسف والامامين وهو اشتراط التصور في انعقاد اليمين وبقائها
وعدم ذلك فعنده لا يشترط بل محلها عنده خبر في المستقبل سواء كان قادرا عليه
او لم يكن كاليمين على مس السماء وتحويل الحجر ذهبا وعندهما خبر فيه رجاء الصدق
ولان محل الشيء ما يكون قابلا لحكمه وحكم اليمين البر وهو لا يتحقق فيما ليس فيه

رجاء الصدق فلا ينعقد اصلا كيمين الغموس فلا يستشكل بمسائل اصل على اصل
آخر لان اختلاف الجنبيات لا اثر في اختلاف الاحكام قوله فحاصل الخلاف ان اذا استعمل
لفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما
نعم عندهما يشترط وعنده لا يشترط والحق ما ذهب اليه ابو حنيفة رحمه الله لان اشتراط
امكان المعنى الحقيقي للمصير الى المجاز خلاف العربية فان ذلك بطريق الاستدلال من
مسئلة هذا ابني لا كبر سنا منه وفيه مناقشة لانه يحتمل انهما انما لم يصرحا بالحرية
فيه لكونه غير ظاهر في التشبيه كقولك زيد اسد ولو صرح بالتشبيه بان قال هذا
كابني لا يثبت الحرية فكذا هنا واما في الاصغر سنا فان الحمل فيه صحيح وان كان معروف
النسب من الغير لان الولد قد يخلق من شخص وان اشتهر نسبه من غيره شرعا فلم يحتج
الى التشبيه فتامل قوله وجه بناء ما سبق وهو ان الحقيقة المستعملة اولى عنده وعندهما
المجاز المتعارف اولى ان الخلفية لما كانت في التكلم عنده لا تثبت المزاحمة بين الاصل
والخلف لان التكلم بالحقيقة عند امكان العمل به راجح على التكلم بالمجاز لاصالته
وخلفية الآخر فصارت الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف وعندهما لما
كانت الخلفية في الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح على حكم الحقيقة
لانه اغلب استعمالا والمرجوح بمقابلة الراجح ساقط وهذا التعليل لهما اولى مما ذكره
بعضهم من ان الخلفية لما كانت في الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح
على حكم الحقيقة لدخول حكم الحقيقة تحت عمومه من غير عكس فكان العمل بالمجاز اولى
لكونه اكثر فائدة لان هذا انما يصلح دليلا لهما على المدعى اذا ثبت العموم في كل مجاز
متعارف كما في الصورتين وهما شرب الفرات واكل الحنطة المذكورتين فاما اذا
لم يثبت ذلك وانقسم المجاز المتعارف الى ما له عموم يتناول حكم الحقيقة والى ما ليس
كذلك فلا يتم هذا الدليل لكونه اخص من المدلول بخلاف التعليل الذي ذكره الشارح
فانه يشمل القسمين وايضا زيادة الفائدة في المجاز لعمومه دليل مستقل على رجحانه
سواء كان له تعلق ببحث الخلفية في التكلم او في الحكم فاي مدخل للخلفية فيه تأمل
ولقائل ان يقول لا نم ان بحث الحقيقة المستعملة والمجاز المتعارف له تعلق ببحث
الخلفية لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة سواء كان في اللفظ او المعنى فيما نقل عنه

يكون الحقيقة

يكون الحقيقة اولى فما الحاجة الى التخصيص باللفظ في الحقيقة ومن طرفهما المجاز
المتعارف حقيقة عرفية والحقيقة اللغوية بالنسبة الى العرفية مجاز والحمل على الخلفية
اولى بل الخلفية مناف لدعواهما لان اثبات المعنى المجازي لما كان خلفا عن اثبات
المعنى الحقيقي فيكون الاصل هو المعنى الحقيقي فحمل اللفظ عليه اولى ويمكن ان يجاب بان
الخلفية لو لم يعتبر لم يتحقق الخلاف في الاكبر سنا منه يظهر بالتأمل ولا نم ان الحقيقة
اللغوية مجاز بالنسبة الى العرفية عند كونها مستعملة بل عند هجرانها كذا ذكره فخر الاسلام
قوله يرد على قول ابي ح رح اي اصله المذكور وهو ان الخلفية في التكلم دون الحكم
قوله لعبده هذه ابنتي وكذا قوله لامته هذا ابني فانهما لا يعتقان عنده مع صحة اللفظ
وامكان العمل بالمجاز قوله والذكر والانثى جنسان لاختلاف المنافع فلم يكن المشار اليه
وهو العبد من جنس المسمى وهو البنتية فيتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم فيعتبر تصحيح
الكلام في المعدوم ايجابا واقرارا فلا يمكن جعل البنت مجازا عن الابن بوجه فلغا
قوله واما تعذر المعنى المجازي وهو التحريم بجعل قوله هذه ابنتي مجازا عن الطلاق
المحرم في الاكبر سنا على اصل ابي حنيفة وفي الاصغر سنا على اصل الكل فلانه لا علاقة بينهما
من حيث الصورة والمعنى اما من حيث الصورة فلانها في الشرع بالسببية وليست
البنتية سببا للطلاق لانها تنافيه وما ينافي الشيء لا يكون سببا له واما من حيث
المعنى فلعدم اشتراكهما في معنى خاص مشهور لان قوله هذه ابنتي لاثبات النسب
والطلاق لاثبات التحريم ولا شيء يشتركان فيه غير مطلق التحريم وهو لا يصلح ان
يكون علاقة مجوزة الاستعارة للتنافي بين التحريمين فان قلت سلمنا ان ثبوت
النسب في الاصغر سنا قد تعذر شرعا بالنسبة الى من اشتهر نسبها منه ولكن
لا نم انه تعذر بالنسبة الى المقر فلم لا يجوز ان يظهر وهو الحرية بالنسبة اليه
كما مر في قوله لعبده الذي يولد مثله لمثله وهو معروف النسب من غيره من ظهور
اثره وهو العتق في حقه قلت لان الاقرار بالنسب مما يبطل بالرجوع قبل
اتصاله بقبول الآخر ولا تصديق في المسئلة المفروضة فيقوم تكذيب الشرع
مقام تكذيبه لنفسه بالرجوع قبل القبول لان تكذيب الشرع لا يكون اقل من
تكذيبه لنفسه بالرجوع قبل القبول واذا لم يثبت النسب بالنسبة لا يثبت الحرية

التي هي من لوازمه لانتفاء الشرايع بانتفاء المشروع ولا يمكن ابتداء الخروج ذلك عن وسعه بخلاف مسئلة العبد لان العتق لا يقبل الرجوع فان قلت ما قلتم وان كان ظاهرا على قولهما فليس بظاهر على قول ابي حنيفة عنده في التكلم وهو صحيح ههنا جار على قانون العربية بين المبتداء والخبر وان امتنع حكمه لمانع فكان ينبغي ان يجعل مجازا عن التحريم الثابت بالطلاق لان بينه وبين التحريم الثابت بالطلاق بالبينة وحدة نوعية وان كانا متنافيين في بعض الاحكام وذلك كاف لصحة الاستعارة كما قلنا في ملك الرقبة المستلزمة لملك المنفعة مع ان ملك المنفعة الحاصل بالبيع غير ملك المنفعة الحاصل بالنكاح لكن لما اتحدا بالنوع استعير اللفظ له وغاية ما ذكرتم من المنافاة انما يمنع الاستعارة على مذهبهما شرط تصور حكم الاصل والكلام على مذهب الامام وهو لم يشترط ذلك فالجواب ان الخلفية وان كانت في التكلم عنده وهي تعتمد الصحة من جهة العربية الا انه لا بد للمجاز من العلاقة المصححة له انتفاءها والا لجرت الاستعارة في كل كلام صحيح من جهة العربية من غير علاقة ولا يخفى بطلانه وقد ثبت عدم العلاقة بين قوله هذه ابنتي وبين الطلاق فلا تصح الاستعارة بينهما فليس بين التحريمين وحدة نوعية بل بينهما المباينة الكلية لما بينا بخلاف ملكي المتعة فانهما متحدان حقيقة اذ لا حقيقة لهما غير ملك الوطي والفرق بينهما بالعوارض **قوله** فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تأكده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع او بالرد **قوله** وانما وضع المسئلة في معروفة النسب الخ جواب سؤال تقديره ان يقال اذا كان الحكم في مجهولة النسب كالمعروفة فما فائدة التقييد بالمعروفة اجاب بان التقييد لا ظهورية تعذر العمل بالحقيقة فيها الا للاحتراز وعلى قول صاحب المحيط يظهر فائدة التقييد **قوله** وذلك خمسة بالاستقراء اي دليل الحصر الاستقراء والانحصار على خمسة انما هو على قول ابي حنيفة رح خاصة واما على قولهما فتترك الحقيقة بمعارضة المجاز المتعارف ايضا كما مر قبيل هذا **قوله** والحقيقة تترك لما فرغ من بيان احكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان القرائن الصارفة للحقيقة الى المجاز **قوله** بدلالة العادة على تركها العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الامور المتكررة المعقولة عند الطباع السليمة وهي عرفية وشرعية اما العرفية سواء كانت عامة او خاصة فهي ان يصير اللفظ مستعملا

عند الجمهور

حقيقة تترك

العادة

عند الجمهور في معنى لا يتبادر الى اذهانهم عند سماعه غير ذلك المعنى ولا يستعملونه الا فيه لشهرته عندهم وكثرة استعماله فيه بحيث ان الحقيقة صارت مهجورة بحيث فيما بينهم واما الشرعية فهي ان يصير اللفظ مستعملا في معنى لا يستعمل الا فيه بحيث يصير الحقيقة اللغوية مهجورة لان المقصود من الكلام الافهام فمتى صار اللفظ في العرف او الشرع بحيث لا يفهم منه الا ذلك المعنى وجب الحمل عليه لصيرورة المجاز بذلك كالحقيقة العرفية او الشرعية لتبادر الذهن اليه من غير قرينة وكون الحقيقة اللغوية بالنسبة اليه مجازا لعدم انتقال الذهن اليها من غير قرينة **قوله** ثم نقلت الى الاركان المعهودة اعلم انهم اختلفوا في ان الحقايق الشرعية هل هي بوضع جديد ابتداء او منقولات من معانيها اللغوية وكلام المص والشارح انما يمشي على القول الثاني **قوله** وبدلالة اللفظ في نفسه وهو ان يكون اللفظ مثبتا ولا للافراد على سبيل الحقيقة ثم خص بالبعض لكون بعض الافراد ناقصا وكاملا وهذا ينقسم على نوعين احدهما ان يكون اللفظ منبئا عن كمال في مسماه لغة وفي بعض ذلك افراد ذلك المسمى نوع قصور فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر لما ثبت من ان المطلق ينصرف الى الكامل و ثانيهما ان يكون اللفظ منبئا عن القصور في مسماه وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع كمال فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد الكامل لصرف اللفظ الى معناه الوضعي عند الاطلاق وقد مثل المص للاولين بمثالين وللثاني بمثال واحد **قوله** لم يحنث باكل لحم السمك هذا اذا لم يكن له نية كذا في التقويم فلما لم يحنث باكل لحم السمك وهو لحم حقيقة ثبت ترك الحقيقة وارادة المجاز وهو ارادة لحم ناشئ من الدم لدلالة اللفظ على ترك الحقيقة كما سيأتي فان قلت لا نم ان اللحم الناشئ من الدم مجاز فالجواب ان لفظ اللحم يشمل الناشئ من الدم وغيره فلما اريد الناشئ من الدم هنا صار خاصا بالارادة وارادة الخاص من العام يكون مجازا لا حقيقة **قوله** وعند مالك يحنث وهو القياس لانه لحم حقيقة ولهذا لم يصح نفيه منه وقد سماه الله تعالى لحما كقوله تعالى من كل تأكلون لحما **قوله** في الباجات اي الاطعمة **قوله** والعرف في اليمين معتبر فيخصص به العموم كما يخصص به في الاكل واسا مثل راس الجراد والعصفور اجماعا وان وجد بهما مسمى الراس حقيقة وعلى هذا يكون هذه المسئلة من مسائل القسم الاول لا من هذا

اي في قوله لا ياكل راسا براس الغنم او الغنم والبقر ولم ينصرف الى راس البعير والعصفور بالاتفاق وان كان راسا حقيقة

مسئلة

القسم ولا بدّ في جعلهما من القسمين باعتبارين لان الاختلاف الاعتباري اثر في تبدل الاوصاف من غير تدافع لانقاء المعينة قوله ولحم السمك مخصوص من اللحم لان في لحمه قصورا من جهة المعنى فلا ينصرف اللفظ اليه وان تناوله الاسم حقيقة عملاً بانصراف المطلق الى الكامل قوله ولقائل ان يقول الخ يمكن ان يجاب عنه بانا لا نم انه لو كان مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان مجازا لان الخارج من العام بالتخصيص ليس بمجاز بل يطلق عليه لفظ العام حقيقة اذ المشترك يطلق على المستأمن حقيقة مع انه مخصوص من العام وهو قوله تعالى فاقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك فاجره الآية قوله ويمكن ان يقال هذا جواب عن ايراد صاحب الكشف وحاصله انا لا نم منع ان يكون له ماخذ يدل على الشدة لشهادة دوران لحم كيف تركبت على تادية معنى الشدة والقوة كلحم وحلم ولحم وملح وملحمة والتحم الجرح اذا برء والتحم الحرب اذا اشتد وذلك ماخذية الاشتقاق وان استلزام الكثرة في بعض المواد على ان اعتبار الملزوم اولى من اعتبار اللازم قوله فلو اكل لحم الآدمي ولحم الخنزير يحنث على هذا الطريق اي طريق فخر الاسلام ومن تابعه وهي النظر الى ماخذ الاشتقاق ولا يحنث على الطريق الاول وهو التمسك بالعرف لان لحمهما لا يستعمل استعمال اللحم في الباجات اختارهذا التمرتاشي قوله لا يتناول المكاتب الخ لانه اثبت العتق لكل مملوك اضيف اليه بالملك مطلقا بقوله كل مملوك لي وهذا غير موجود في المكاتب لان المكاتب مملوك رقبة لا يدا ولذا يستقل بالتصرف في اكسابه والمولى اجنبي عما في يده وعن نفسه حتى يلزمه الارش لو جنى عليه ولو اتلف ماله ضمن ولم يحل له وطي المكاتبة ولو وطئها يلزمه العقر ولم يفسد نكاح المكاتب بنت مولاه بموت المولى لانها لم تملك المكاتب فلم يكن مملوكا من كل الوجوه فلنقصان المملوكية فيه لا يتناوله مطلقا لفظ المملوك الا بالنية بخلاف المدبر وام الولد لان الملك فيهما كامل ولذا جاز للمولى وطي ام الولد والمدبرة اذ الوطي لا يحل الا بكمال الملك تاما او يمينا فيدخلان تحت مطلق الاسم لكن لم يجز اعتاقهما عن الكفارة لان الرق فيهما قاصر لان ما ثبت من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ويجوز اعتاق المكاتب عنها لكمال الرق فيه لقوله عليه الصلوة والسلام المكاتب عبد ما بقي عليه درهم فيدخل تحت مطلق اسم الرقبة

والحاصل

والحاصل ان الرق في المدبر وام الولد ناقص والملك كامل وفي المكاتب بالعكس فيثبت الحكم فيهما على عكس حكم المكاتب اذ الحكم يترتب على العلة وينعكس بانعكاسها هذا وقد تقدم من الشارح عند قوله لكنها المطلقة ان الملك في المدبر ناقص وليس بظاهر قوله لان المكاتب كالحر يدا لا حاجة الى التشبيه لان التمييز يغني عنه فلو قال الحر يدا لكان احسن فتامل قوله اي عكس ما ذكرنا من المسئلتين وهي ما تركت فيه الحقيقة باعتبار الكمال وهذا هو النوع الثاني قوله قلنا المعنى الزائد الخ حاصل الفرق ان هذه الثلثة لوجود زيادة المعنى فيها قصرت عن الفاكهة لان اسم الفاكهة كامل بدون ذلك المعنى والزيادة على الكمال نقصان بخلاف الطرار فان السرقة بفعل الطرار انتهت غايتها اذ فعل السرقة في الطر موجود مع زيادة معنى مؤكد غير مناف له وهو مسارقة عين النقصان العامل للحفظ فتناهت السرقة بالطر نهايتها وتكاملت غايتها فلا يكون في الطر زيادة على الكمال بل الكمال يحصل به بخلاف المعنى الموجود في الاشياء الثلثة لان ذلك مناف لمعنى الفاكهة من حيث ان الغذاء مقصود والتفكه امر زائد فيكون الزيادة على الكمال وذلك نقصان قوله وعندهما يحنث وهو قول الشافعي لان الفاكهة اسم لما يوكل على سبيل التنعم وهذه الاشياء اكمل ما يكون في ذلك فينصرف الاسم اليها لان المطلق ينصرف الى الكمال ولقائل ان يقول فعلى هذا ينبغي ان لا يحنث الا باكل احد هذه الاشياء دون بقية الافراد لكمالها بالنسبة الى غيرها وليس كذلك فتامل قوله وان نواها اي هذه الاشياء الثلثة عند الحلف يحنث اتفاقا فمحل الخلاف اذا لم ينو عندهما يحنث وعنده لا يحنث وذكر في التحفة والمغني وغيرهما ان هذا اختلاف عرف وزمان فابو حنيفة افتى على حسب عرف زمانه فانهم كانوا لا يعدونها من الفواكه وتغير العرف في زمانهما فكانوا يعدونها منها وح يكون الحكم دائرا مع العرف كيف دار فيحكم اتفاقا فينبغي في عرفنا ان يحنث في يمينه بالاتفاق لانهم يعدونها من الفواكه في زماننا هذا قال بعض المشايخ مقتضى التعليل من الطرفين ان يكون اختلافهم في ذلك اختلاف عرف وزمان لان اثباتنا الحكم على الاوصاف الحلفية لا يتبدل بتبدل الزمان لعدم قبولها له الا ان يقال المعقول في باب الايمان على العرف فيستقيم ح تخريج الخلاف على اختلاف قوله ويدل له سياق النظم قال بعض المشايخ

الفرق بينهما ان هذه الثلثة لوجود زيادة المعنى فيها قصرت من الفاكهة لان اسم الفاكهة على الفاكهة كامل بدون ذلك المعنى والزيادة على الكمال نقصان كالاصبع الزائدة والسن الشاغية والسجدة الزائدة في الصلوة حيث تحتاج الى الجابر وهو سجود السهو والجابر في الناقص بخلاف الطرار تبيين

لو قال المصنف وبدلالة قرينة النظم مكان قوله وبدلالة سياق النظم لكان اجمل لكونه اشمل
لانه كما تترك حقيقة السياق بدلالة السباق تترك حقيقة السباق بدلالة
السياق كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين
نارا فانه تركت حقيقة السباق وهو قوله فليكفر بدلالة السياق وهو قوله انا اعتدنا
للظالمين نارا لانه ادنى درجات الامر ان يكون مباحا والمباح لا يلحقه الوعيد فلما
الحق هنا علمنا ان حقيقته غير مرادة ولذا تركت حقيقة السياق وهو قوله انا اعتدنا
للظالمين نارا بالسباق وهو قوله فليكفر فان من ارتكب صغيرة يسمى ايضا ظالما
وهو غير مراد فاذا ترك ضد حقيقة عموم الظلم بالسباق قوله بقرينة لفظية التحقت به
سابقة او متأخرة يسمى كل منهما سياق الكلام الا ان في الغالب يطلق سياق الكلام
بالياء التحتانية على القرينة اللفظية اللاحقة والسباق بالباء الموحدة على المتقدمة
قوله فيكون الكلام للتوبيخ مجازا هذا من قبيل ذكر الضد وارادة الضد الاخر للملازمة
بينهما من حيث المعاقبة على المحل اذ المراد من مثل هذا الامر النهي هكذا قالوا ولقائل
ان يقول يلزم من قولهم هذا ان يصح استعارة الحيوة للموت والوجود للعدم والسواد
للبياض والنهار لليل الى غير ذلك وبالعكس لوجود مناسبة المعاقبة مع ان هذه
المناسبة غير معتبرة عندهم في باب التجوز فانهم لم يعتبروا الا الاتصال المعنوي
او الذاتي في ذلك وهذا ليس باتصال معنوي اذ لا مشاركة في المعنى بين الضدين
وليس باتصال ذاتي فانه يحكي الضدين محال والاولى ان يقال ان الامر بالشيء اذا وجدت
قرينة دالة على تركه يستلزم الانكار والتوبيخ عادة فيكون على هذا من باب اطلاق
الملزوم على اللازم العادي فتأمل قوله الفور ماخوذ لهم وقيل الفور مصدر من
فارت القدر اذا غلت ثم استعير للسرعة ثم للحالة التي لا مهلة فيها شبهت هذه
اليمين به لما فيها من سرعة الترتيب بحيث يتحقق بمجرد اجتناب الامر المخصوص الذي
تقيدت به قوله والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه الى الغداء ثم ذهب الى منزله
فتغدى لا يحنث لان حقيقة هذا الكلام العموم لدلالة الفعل على مصدر منكر
واقع في سياق النفي اذ التقدير لا اتغدى غداء فيقتضي الحنث بكل تغد لكن تركت
حقيقته بدلالة الحال لانه اخرج الكلام مخرج الجواب والرد عن الفعل فيتقيد به

اي حال التكلم

لانه مبني

لانه مبني عليه وقد اختص ابو حنيفة باستنباط هذا النوع من اليمين ولم يسبق اليه
وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين مؤبدة كقولك لا افعل كذا ومؤقتة كقولك لا افعل اليوم
كذا فزاد ابو حنيفة قسما آخر وهو ما يكون مؤبدا لفظا ومؤقتا معنى واخذه من حديث
جابر وابنه حيث دعيا الى نصرة انسان فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا
قوله وبدلالة محل الكلام بان يكون المحل غير قابل للحقيقة فيدل على ترك الحقيقة وارادة
المجاز لان الحكيم لا يستعمل الكلام حقيقة في محل لا يقبله والا لكان كذبا ان كان
خبرا ولغوا ان كان طلبا قوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه
رواه ابن ماجة وابن حبان والدارقطني والطبراني والبيهقي والحاكم في المستدرك
من حديث الاوزاعي وقال النووي في تعليق الطلاق من الروضة حديث حسن
وقال البيهقي قال الحاكم هو حديث صحيح غريب تفرد به الوليد عن مالك وحكي فيه كلام
لابن ابي حاتم وغيره قوله ولقائل ان يقول لا نم ان الحكم مشترك بل هو عام معنوي
والجواب ان ذلك انما يستقيم ان لو كان الحكم متواطئا عليهما بالتواطؤ وهو ممنوع لان
الجواز والفساد وان كانا امرين ثابتين بالاعمال لكن الثواب والعقاب ليسا
كذلك على المذهب الصحيح ولئن سلمنا انه مشترك معنوي لكن لا نم انه يجب عمومه
لجواز ان يكون مطلقا خاليا عن اسباب العموم فيراد به فرد من افراده وقد اريد به
حكم الآخرة فلا يراد به حكم الدنيا ايضا لئلا يلزم عموم المطلق فافهم قوله وعدم عموم
المجاز لم يثبت عن الشافعي هذا سؤال ثان وارد علينا وحاصله قد قلتم ان الشافعي
لم يقل بعموم المجاز فلا يستقيم الزامه اياه به قال السائل عدم عموم المجاز لا يثبت عنه
كما تقدم وانما هو قول اصحابه واذا كان كذلك فيصح الالزام به لان كلا منا قائل
بذلك ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يصلح ان يكون من عموم المجاز هنا لفقد شرطه قوله
ولو سلم عدم عموم المجاز ثابتا عن الشافعي فله ان يقول بهذا الحديث وهو انما
الاعمال بالنيات من قبيل المحذوف لا المجاز اي حكم الاعمال وعموم المحذوف متفق عليه
فيصح احتجاج الشافعي علينا بالحديثين على ما ذكر من الاحكام ويمكن ان يجاب عنه
بان ما ذكر من عموم المحذوف انما هو على قول بعض مشايخنا كشمس الائمة وفخر الاسلام
اما المتقدمون فلا يفرقون بين المحذوف والمقتضى في انه ليس لكل منهما عموم على انا

لا نم ان عموم المحذوف يتأتى على قول بعض المشايخ لكون بعض المحذوف فيه وهو الحكم
من قبيل المشترك ولا عموم للمشترك **قوله** لكان معنى الدعاء ربنا لا تجر علينا ولا تظلمنا
وفساده ظ لان الجور والظلم لا ينسب الى الله تعالى وانما ينسب اليه العدل وفيه نظر
لجواز ان يكون المراد ترك المؤاخذة في الدنيا وفيهما وهو عين النزاع فالاولى ان
يجاب بالمنع اولا وبالمعارضة ثانيا فان قوله عن امتى وان دل على ما ذكروا بصريحه
لكن تقديمه يدل على ما ذكرنا وهو انها جائزة في الآخرة فان تقديم الجار والمجرور يقتضي
الاختصاص فلو لم يجز المؤاخذة مطلقا لجميع الامم في الآخرة لما قدمه من كان بحر البلاغة
رشحة من امواجه لكن المؤاخذة مع جوازها في الحكمة سقطت بدعاء النبي عليه الصلوة والسلام
فانه قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا استجيب له في دعائه فقول الشارح
على ان تقديم قوله علاوة وهي في الحقيقة جواب آخر بطريق المعارضة كما ذكرنا
قوله والتحريم المضاف الى الاعيان تابع المص فخر الاسلام في ايراد هذه المسئلة
في بحث ما يترك به الحقيقة وان كان تحريم الاعيان حقيقة عندنا نفيا لزعم من زعم
انه من قبيل ما تركت به الحقيقة بدلالة محل الكلام وقوله عليه الصلوة والسلام حرمت
الخمر لعينها اخرجه البزار والنسائي والطبراني والدار قطني من حديث ابن عباس
وقال قوم من المعتزلة انه مجمل وفي بعض الشرح نسب هذا القول الى بعض القدرية
قوله ويتصل بما ذكرنا حروف المعاني قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف
والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف
بعض مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يطلق على الجميع حروف تغليبا وتشبيها للظروف
بالحروف في البناء وعدم الاستقلال او اطلاقا للحروف على مطلق الكلمة على ما في
التاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز وسميت حروفا لانها توصل معاني الافعال
الى الاسماء والمراد من المعاني المعاني التي يعبر عنها عند ارادة تفسيرها بمتعلقاتها
التي ترجع اليها بنوع استلزام فاذا قيل من لابتداء الغاية مثلا لم يكن ابتداء
الغاية معنى لمن والا لكانت اسما لا حرفا وانما هو متعلق معناه بمعنى ان معنى من
راجع الى ابتداء الغاية بنوع استلزام وبه خرجت حروف المباني التي يتركب منها
الكلم فالهمزة اذا قصد به الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والا

علاقة

انه لما لم يكن بين ... الى فعل كحف ... الكوفة لم ينهم ابتداء من البصرة ... وانتهاؤه ... خصص عنهم ... بحروف التهجي ... منه

فمن حروف المباني يتركب منها الكلم **قوله** وحروف العطف اكثرها وقوعا جواب سؤال
بان يقال حروف المعاني لم ابتدأت بحروف العطف دون غيرها اجاب بانه لكثرة
وقوعها في الكلام وقدم الواو لكونها الاصل في العطف ولان غيرها يدل مع دلالته
على الاشتراك على معنى آخر كالمهلة والاضراب والتخيير والاستدراك وغيرها فهي
مطلقة وما عداها مقيد بالنسبة الى الواو من المطلق والمطلق يتقدم على المقيد **قوله** ذكر الاسماء بين
الحروف في جواب سؤال بان يقال لم ذكر الاسماء بين الحروف ولم اخرها عنها اجاب
لمناسبة حكمها حكمها فاستتبع كل نوع منها ما ناسب حكمه حكمه من الاسماء تتميما
للفائدة **قوله** وتارة في غير ذلك اي فتكون مجازا **قوله** اي لمطلق الجمع بين الامرين و
يشتركهما في الحصول نحو قام زيد وقعد عمرو او في الحكم نحو جاء زيد وعمرو او في
ذات نحو قام زيد وقعد عمرو فان قلت قد وقع في بعض كتب النحو انها للجمع المطلق
بدل لمطلق الجمع فهل بينهما فرق من حيث المعنى المراد قلت لا بل هو من قبيل جرد قطيفة
فما وقع عن بعضهم من الفرق بان مطلق الجمع يتناول الصورة المعينة والترتيب على
قياس الفرق بين مطلق الماهية والماهية المطلقة لا يناسب هذا المقام فان قلت
كيف يصح اتصاف الجمع بالاطلاق مع اشعاره بتقييد ما قلت لاختلاف جهتي التقييد
والاطلاق فان كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه مجتمع مع الآخر في اتصاف ذلك
الحكم مثلا وخال عن اعتبار قيد المعية والترتيب في زمانه ووقوعه قال ابن هشام
في المغني وقول بعضهم ان معناها الجمع المطلق غير سديد لتقييد الجمع بقيد الاطلاق وانما
للجمع لا بقيد **قوله** من غير تعارض لمقارنة ومعية وهي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك
وتنسبه بعض اصحابنا الى ابي يوسف ومحمد **قوله** ولا ترتيب اي تأخر ما بعدها
عما قبلها في الزمان كما زعمه بعض اصحاب الشافعي في مسئلة الوضوء كما سيأتي
وادعاه بعض اصحابنا على اصل ابي حنيفة لنا ما نقله ابو علي الفارسي من اجماع اهل
البلدين على انها لمطلق الجمع وكذا ذكره سيبويه في سبعة عشر موضعا في كتابه وكفى
بمثل هذا النقل حجة في المباحث اللغوية ولا يلتفت معه الى ما عداه من الادلة فانها
مزيفة لا يثبت بمثلها المطلوب **قوله** لما صح ان يقال جاءني زيد وعمرو قبله لكونه متناقضا
ولما صح تقابل زيد وعمرو لان التفاعل يقتضي حصول الفعل من الجانبين معا

لان المقيد بمنزلة العارض
لان القيد عارض فلا
يكون اصلا سلمه

صح
الواو

وهو ينافي الترتيب الذي هو مقتضى الواو واللازم باطل فالملزوم مثله ولكان
قوله رايت زيدًا وعمروا بعده تكرارا والاول باطل والثاني خلاف الاصل قلت تحمل
لم لا يجوز ان يكون للترتيب او المقارنة وحيث لا ترتيب ولا مقارنة يكون مجازا
فلت المجاز خلاف الاصل قوله وما ذكره معارض بقوله واسجدي واركعي فيه نظر لانه
يجوز ان يكون ذلك في شريعتهم فلا يلزمنا قوله مال فخر الاسلام وصاحب التقويم الى
قولها قلت وما في صدر الشريعة الى قوله فانه آخر دليله ولم يتعقبه قال شمس الائمة
ما قاله ابو حنيفة اقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لان اللفظ يصير طلاقا عند وجود
الشرط ويلزم من ضرورة العطف اثبات الواسطة ذكرا فكذا عند وجود الشرط
وقوعا قوله واورد اشكالا على قولهم الجواب عنه ان ما ذكر من عدم الملازمة
في الاول انما هو عند تمام التعاليق في اللفظ لا عند نقصها فيه لتوقف حكم الناقص
على تمامه وتوقف تمامه على وجود ما تم به من الكامل وحكمه لان حكم الشيء لا يسبق
تمامه واذا توقف تمام بعضها على بعض توقف احكام بعضها على بعض ضرورة ان
وقوع الحكم تابع لوجود اللفظ فاذا لم يكن وجود اللفظ تاما بلفظ قبله توقف
حكمه على حكم اللفظ الذي قبله لتوقف الحكم على وجود ما يدل عليه وانما لم يقل بان
الترتيب صفة الطلاق المعلق قبل الوقوع ليلزم تقدم الصفة على الموصوف وانما
نقول انه اذا وقع انما يقع بصفة الترتيب فيكون العبرة بحال الوقوع كما ذكرتم
ولكن يكون هناك ما يوجب الترتيب فتامل قوله والا لوقع الثلاث كما ذهب
اليه الشافعي في القديم ومالك واحمد والليث وربيعة وابن ابي ليلى قوله لان الاول
الخ يعني الاول من هذا الكلام وهو انت طالق كلام تام صدر من اهله مضافا الى محله
فلا يتوقف على آخره لعدم اتصاله بما يوجب توقفه فينزل به الطلاق في المحل
القابل قبل التلفظ بما بعده ويرتفع المحلية لعدم العدة فلا يلحقها شيء بعده
بخلاف ما لو قال لها انت طالق ثلثا لان الكل كلام وبخلاف ما لو الحق باخر كلامه
شرطا للتوقف اوله اذ ذاك على آخره لان ابا يوسف ومحمدا اختلفا في وقت وقوع
الطلاق عليها فقال ابو يوسف وقع عليها قبل الفراغ من التكلم بالثاني
الذي هو قوله وطالق وقال محمد وقع عند الفراغ من الثاني لجواز ان يلحق

وبجاب عنه بما قال المص في الكشف ان الركوع مقدم على السجود في شريعتهم ايضا منه

بآخر كلامه ما يغيّر اوله من شرط او نحوه وما قاله ابو يوسف اولى فانه لو لم يقع الطلاق
عليها ما سقطت ولايته على الحاق الطلاق بها ثانيا وثالثا ولو وقع الطلاق الثلث
كما قال والا في تخلل في ما ذا الا سقوط الولاية لفوات محل التصرف وهو الزوجية حقيقة
وهو ظاهر او تقديرا وهو حال قيام العدة وهذا ظاهر ان اراد محمد ان وقوع الاول
حقيقة انما يتحقق بعد الفراغ من التكلم بالثاني كما هو الظ وان لم يرده ولكن اراد
ان العلم بوقوع الاول قبل التكلم بالثاني انما يحصل بعد الفراغ من التلفظ بالثاني
فليس بظاهر لكان ينبغي على هذا ان يقال بعد الفراغ من التكلم بالثالث لان الكلام
انما ينتهي بآخره فيظهر عند ذلك ان الاول واقع عند الفراغ قبل التكلم بمجموع
ما بعده قوله لانا نقول آخره ليس بمغير بل مقرر لما لكن ان تقول لا نم ان آخره
ليس بمغير لانه يثبت الحرمة الغليظة التي لا تحل له الا بزوج آخر بخلاف اوله فكيف هذا
لا يكون مغيرا والجواب ان المغيرات محصورة عندهم كالشرط والاستثناء ونحوهما
وليس ذلك منهم قوله بعقد او عقدين قلت قد قيد صاحب الحواشي بكون نكاح الامتين
في عقد واحد فلم اطلقتموه هنا قلت انما حمله على ذلك وضع المسئلة في الجامع الكبير
على ما قال والا فلا وجه له لعدم اختلاف المقصود بالعقد الواحد والعقدين وانما
قيده في الجامع لانه نظم كثيرا من المسائل التي تختلف الحكم بالعقد والعقدين في سلك
واحد قوله قيدت بقبول وقيل الآخر الخ انما قيده بقبول فضولي آخر لئلا يكون التصوير
على قول ابي يوسف وحده فانه يجيز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح كان
يقتصر على قوله زوجت فلانة من فلان وظاهر المذهب عدم جوازه الا ان يتلفظ
بطرفي العقد بان قال زوجت فلانة من فلان وقبلت له نكاحها فانه ينعقد اتفاقا
ويتوقف على الاجازة في النكاح صح لتنزله اذ ذاك منزلة فضوليين قوله لان التوقف يعتبر
بابتداء النكاح فان كان ابتداؤه صحيحا فتوقفه صحيحا والا فلا والامة ليست بمحل
لابتداء النكاح على الحرة فلذا لا يكون محلا لتوقف نكاحها مع توقف نكاح الحرة
قوله ولزم العقد من جانب المولى في الاولى جواب سؤال بان يقال لم صار العقد
لازما من جانب المولى ومتوقفا على اجازة الزوج فقط دون اجازة المولى اجاب
بان حق المولى سقط بالاعتاق لها وصارت حرة فلا يتوقف الاجازة عليه ايضا

لسقوط حقه قوله ولقائل ان يقول الخ الجواب انا لا نسلم ان عدم الحل يدل على عدم
حقيقة النكاح لان من نكح اخت امته التي لم يطأها حقيقة صح عقده عليها بلا ريب
مع حرمة وطئها عليه الى ان يحرم وطي الامة عليه بوجه من الوجوه كما ان حل وطي
من وقف نكاحها مغيا بالاجازة وكذا النكاح الحبلى من زنا على قول ابي حنيفة ونكاح
الموطوءة بشبهة قبل الدخول وبعده الى غير ذلك مما يوجد فيه حقيقة العقد ويحرم
الوطي الى غاية اولا الى غاية كنكاح المفضاة التي لا يميز قبلها عن دبرها على من قال
به واذا انتفت المجازية تنتفي التكليف ومر الحديث على وجهه بالمعنى الذي اخذه
القائل فانه اذا اخذ النكاح بمعنى العقد لا يشك عاقل عند انعقاد الايجاب
بالقبول في وجود حقيقة العقد وان تخلف عنه الملزوم اذ هو صفة من صفاته
الغير اللازمة فيكون لحقيقة وجود بدونه بخلاف ما اذا اريد من النكاح في الحديث
ما هو الاعم من العقد والوطي فانه اذ ذاك يتوجه الجمع اما بين الحقيقة والمجاز
او بين معاني المشترك ولا تخلص الا بما ذكر من كونه في سياق النفي وليس ذلك
مما نحن فيه قوله لقوله عليه الصلوة والسلام لا تنكح الامة على الحرة وتنكح الحرة على
الحرة رواه عبد الرزاق من طريق جابر ورواه ابن ابي شيبة عن سعيد بن المسيب
قوله فاجاز نكاح الامة لم يجز لان المولي باعتاق احدهما انفسخ نكاح الاخرى فلا يحتمل
الاجازة وتوقف نكاح من اعتقها على اجازة الزوج قوله ولو اعتقها بكلام
مفصول بان اعتق احدهما وسكت ثم اعتق الاخرى قوله بخلاف ما اذا كان المولي
واحدا اي واعتقها على التعاقب من غير عطف وبين فانه باعتاق الاولى يصير
رد النكاح الثانية لئلا يلزم نكاح الامة على الحرة ويبقى نكاح الاولى موقوفا
على اجازة الزوج لازما من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق قوله ولو اجازهما
جاز نكاح المعتقة الاولى فقط هذا معطوف على قوله فانهما اجاز جاز في
صورة ما اذا كان المولى متعددا او اعتق على التعاقب يعني ان اجاز الزوج
نكاحهما جاز نكاح المعتقة الاولى فقط لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح
نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة لئلا يلزم الجمع بينهما قوله ولو اعتقهما المولى بلفظ
واحد الخ هذه الصورة فيما اذا كان المولى واحدا فكان الاولى ان يذكرها قبل قوله

وان كان بين اثنين قوله لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم لزوم الجمع بين الحرة والامة
لا حالة العقد ولا حالة الاجازة وصار النكاح لازما من جانب المولى لسقوط
حقه بالاعتاق وموقوفا من جانب الزوج فلان يجيز قوله وقوله بغير اذن الزوج
لا حاجة الى التقييد به يعني لا حاجة لنا الى التقييد بعدم اذن الزوج والمولى معا
اذ لو كان النكاح باذن احدهما دون الآخر ثم وجد الاعتاق قبل اذن الزوج فالحكم
كذلك لحصول المقصود ايضا وهذا لم يقصده شمس الائمة بغير اذن المولى ولكن المص
تبع في ذلك فخر الاسلام لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضاء الكل من المولى والزوج
ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضاهما جميعا ولا وجه للاقتصار على ذكر
الزوج بل كان الاولى ان يقول لا حاجة الى عدم اذنهما معا قوله فبطل نكاح الثانية
قبل التكلم بعتقها لزوال محليته توقف نكاحها واذا بطل التوقف لم يبق تداركه بعتقها
بعد ذلك لان التوقف لا يعود بعد البطلان فالترتيب انما جاء من تعاقب عتقها
لتعاقب لفظة المولى المثبتين له لا من الواو وهذا وكان المناسب للشارح ان يذكر
هذا كله قبل قوله ولقائل ان يقول فتأمل قوله واذا فرع اي فضولي قوله لا ينعقد بحال
اي سواء كان باذن الزوج اولا قوله بطل النكاح الثاني لئلا يلزم الجمع بين الاختين
نكاحا قوله هذه المسئلة توهم ان الواو للمقارنة فان اتحد الحكم في صورة تفرقة
الاجازة بحرف الواو ومعيتها دل على كون الواو للمقارنة والا لاختلف الحكم قوله
يعني صدر الكلام وهو قوله اجزت نكاح هذه وضع لاجازة النكاح الموقوف و
آخره وهو قوله وهذه سلبها لما يحصل بها من الجمع بين الاختين نكاحا وما كان
في آخر الكلام مبطلا لاوله كان مغيرا له بالضرورة وما كان مغيرا له لا يتوقف
اوله عليه كما في الشرط والاستثناء ونحوهما من المغيرات فتعين قوله اجزت نكاح هذه
في العمل على لحوق قوله وهذه به ويصيران عاملين معا فيفسد بذلك مجموع النكاحين
لئلا يلزم الجمع بين الاختين فيكون ما ذكرناه في الكلام من الاعتبار ونظير ما هو
مذكور في المغيرات من الاعتبار لوجود العلة الجامعة وهو كون الآخر مغيرا
للاول وثبتت به المقارنة لا بالواو قوله وقد يكون الواو للحال الخ لما فرغ
من بيان موضوع الواو اجاب عما كان يرد عليه شرع في بيان ما استعملت فيه مجازا

فقال وقد يكون الواو للحال بان تستعمل لربط الجملة الحالية بما قبلها مجازا لاستعمالها في غير ما وضعت له من حقيقة العطف اذ لا عطف في الحال بجامع مطلق الجمع لانه يتحقق بين الحال وصاحبها كما هو يتحقق بين المتعاطفين قوله لم يحسن العطف فيه شيء لم لا يكون الواو للعطف لان المهم انما هو حسنه لا صحته وح يعتق ولا يجب الالف وذكر العوض لا يصلح قرينة المجاز لانه زايد في الطلاق والعتاق والحمل على الحقيقة متعين ما لم يقم قرينة المجاز وعدم الحسن والمعاوضة لا يصلحان قرينة كما سيأتي في قوله طلقني ولك الالف والا فما الفرق فتامل قوله والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط فتعلقت الحرية بالاداء كتعلق الطلاق بالركوب كتعلقه بالدخول في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق فصار كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر هذا تقرير عامة الكتب وفيه نظر لان قولهم الاحوال شروط ليس يريد به من حيث التقييد بالعامل وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل اي حصول مضمون العامل مقارن لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل لا انها كالشروط من كل وجه حتى لا يلزم تقدم الحرية على الاداء في المثال المذكور ولا يحتاج الى تكلف دعوى القلب في الجواب عنه ولا شيء مما ذكر بعده قوله وينبغي ان يتقدم مضمونه على العامل لان الشرط مقدم على المشروط فلا يكون الحرية متعلقة بالاداء بل يكون سابقة عليه فيثبت في الحال قبل حصوله قوله انه من باب القلب اي كلام مجازي من باب قولك عرضت الناقة على الحوض والاصل عرضت الحوض على الناقة لان المعروض عليه يجب ان يكون له ادراك يميل به الى المعروض له او يرغب عنه فيصير التقدير كن حرا وانت مؤد الي الفا فيكون الحال هي الاداء فيتعلق الحرية به والحال لهم على ذلك عدم امكان جعل الحرية شرطا يتعلق الاداء بها لان الانسان انما يتمكن من تعليق ما يتمكن من تنجيزه والمتكلم لا يتمكن فيه من تنجيز الاداء فلا يصح منه تعليقه مع ان انتفاء استلزام الحرية للاداء ينفي كونها شرطا لاستلزام وجود الشرط وجود المشروط المعلق به قوله واعترض عليه بان القلب لا يقع الا في كلام المهرة المتفننين على ان التمسك بمثله في مقام الاستدلال سخيف وانما هو من الخطابة قوله وهي حال مقدرة هذا جواب آخر عن السؤال يعني قوله

ضعيف

لان الحال في المعنى صفة لصاحبها والصفة الحقيقية ليست بمعنى الشرط عندنا فكيف ما ليس بصريح منها ويمكن ان يجاب عنه بان معنى قولهم الاحوال شروط انها كالشروط
صح

والنفر

وانت حر من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود في حال الدخول لا من الاحوال الواقعة لان غرض المتكلم عدم وقوع الحرية في الحال فيكون معناه اد الي الفا مقدرا التحرية في حال الاداء فيتعلق الحرية بالاداء قيل وهو ضعيف لانه قليل والمقام الزامي على ان كون غرض المتكلم عدم وقوع الحرية في الحال مم فانه غرضه حصول العوض سواء كان قبل الحرية او بعدها قوله او الجملة الحالية قايمة مقام جواب الامر هذا جواب ثالث يعني الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه فيصير معناه اد الي الفا تحرر فتكون الحرية متعلقة بالاداء قوله او بيانه الجواب رابع وتقريره لما جعلت الحرية حال الاداء صار وصفا له فلا تسبقه اذ الوصف لا يسبق الموصوف وفيه نظر لانه حال المؤدى لا الاداء قوله وقد يكون الواو لعطف الجملة اعلم ان الجملة المعطوفة ان كانت تامة بنفسها غير مفتقرة الى الواو فيما تتم به شاركت الاولى في مجرد الحصول دون الحكم كزيد قائم وعمرو جالس اذ ليست المشاركة في الحكم من لوازم العطف وان كانت ناقصة فالاصل مشاركتها مع الاولى فيما تتم به من الحكم ان امكن لا جعل ما تمت به الاولى معادا في الثانية لان ذلك لضرورة تتميم الثانية والضرورة مقدرة بقدرها وقد اندفعت بالمشاركة فلا يعدل عنها الى تقدير الاعادة بلا ضرورة ومن ثمرة تقدير الاعادة وعدمها ان الرجل لو قال لامرأته كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق فعلى تقدير الاعادة يقع عليه تطليقتان لان المقدر كالملفوظ فيكون كلامه مشتملا على يمينين وعلى تقدير عدمها يقع عليه طلقة واحدة لانها يمين واحد وكذا في مسئلة الكتاب لو كان كالمعاد لوقع طلقتان ايضا وان كان غير مدخول بها بلا خلاف ولا يرد على هذا ما لو قال هذه طالق ثلثا وهذه حيث يقع الثلث على الثانية ايضا لجعل الخبر الاول كالمعاد في المعطوف لتعذر الشركة فيه لا في الشرط فانه قلت لانه تعذر الشركة لانقسام الثلث عليهما ويكمل لكل منهما طلقتان فافهم وان لم يمكن قدر ما تمت به الاولى معادا في الثانية بدلالة العطف لئلا يلغو الكلام وذلك نحو جاءني زيد وعمرو اذ يمتنع اشتراكهما في مجيء واحد لان كلا منهما مستند بمجيء على حدة فيقدر جاء معادا في الثانية لعدم صحتها

فيتعلق الحمل اي وقوله فانت طالق ويكون جعله الثانية جمعا بين يا اخفض بتفيض اليمين صح

فيتعلق الواو بطل هذه طالق ثلثا وهذه فانه انما امكنه لم تطلق الا واحدة لان الشركة الا لعدم صحة اخبار الجملة الثانية الى الاول فاذا اجاد فيها به ويه الا بمجرد العطف فاذا كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه لم يتحقق الافتقار والذي هو محل الشركة ومن هذا اسماه بعضهم واو الابتداء وبعضهم واو الاستيناف صح

وعند الضرورة يعدل كجاءني زيد وعمرو فانه يقدر جاء في معا وامرأة اخرى لامتناع الشركة في المجيء لاستقلال كل منهما بمجيء صح

رد في تنصيص النوع على الثلاث اثبات الى ان المصنف انما احترز عنه الغلطية في الانقسام لا يحصل ذلك فيجعل احدهما سطلقا ضعفه اثبات الشركة في احدهما الغلطية صح

بدونه وفيه نظر لاجماع اهل اللغة ان قولهم جاء الزيدان والزيدون صحيح من غير
تقدير واذا وجب صحة ذلك وجب صحة هذا بلا اعادة والتحقيق ان المجى فى صورة
العطف لا ينسب الى زيد بعد نسبته لعمرو وانما نسب المتكلم فى اول الامر اليهما
باعتبار معنى الجمعية قوله لان معنى المعاوضة فى الطلاق زائد لانه ينفك عن المال
فلا يصلح قرينة لعدم شرطيته للطلاق والقرينة شرط المجاز فاذن يكون ذلك وعدا
والمواعيد غير لازمة حتى لا يمنع رجوعه قبل قولها ليس بقيد لان عدم الرجوع بعد
القبول من باب اولى لوقوع الطلاق بسبب وجود الشرط وتمكن صحة الرجوع بالنسبة
الى الشرط بان لا يؤخذ منها المال قوله ويمكن ان يقال اه لان الحمل على الحال يلزم منه
ايجاب المال بالشك لان المال لا يقبل التعليق وان قبله الطلاق فبالنظر الى الاول
لا يجب وبالنظر الى الثاني يجب فدار الامر فلا يجب بالشك قوله وقالا انها للحال
لان ما قصدته من الخلع معاوضة من جانبها ولهذا صح لها الرجوع قبل ايقاعه فيصير
كانها قالت طلقني في حال يكون لك علي الف بدلا عما يحصل لي من سلامة نفسي بما
توقعه على من الطلاق ويكون فى معنى طلقني بشرط ان يكون لك علي الف لان الاحوال
شروط فاذا طلقها على ذلك الشرط يعتبر كانه قال ان قبلت ايجاب الالف عليك فانت
طالق وقد ثبت قبولها بقولها فيجب الالف ويقع الطلاق كما فى ادا الى الفا وانت
حر هذا وقد عرفت الجواب لابى حنيفة عما قالاه وهو ان معنى المعاوضة لا يستقيم
دليلا على جعل الواو للحال وكنا ان نقول لا يستقيم جعل الواو هنا للحال لان
الحال هنا ما تبين هيئة الفاعل او المفعول وقولها ولك الف ليس كذلك لان الفا
لا يدل على شئ من ذلك وهو ظ بخلاف قوله وانت حر لانه تبين هيئة الفاعل قوله
والفاء للوصل والتعقيب اى موجبه وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة والتعقيب
فيها على حسب ما يعد فى العادة عقيب الاول وان كان بينهما ازمان كثيرة كقوله
تعالى خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة الاية وكقوله تعالى الم تر ان الله
انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة قوله بزمان فيه تراخ يعني تراخي خطوات
المشي قوله لم تطلق اى لعدم وجود الشرط قوله ويستعمل الفاء فى احكام التعليل لانها
معلولات بها ومن شان المعلول ان يوجد عقيب علته من غير تراخ كما فى قوله

جاء الشتاء

جاء الشتاء فتأهب له وهي بالحقيقة فى ذلك جواب شرط محذوف اى اذا كان كذلك
فتاهب وقد يكون الحكم عين العلة فى الوجود والتحقق من الفاعل وان كان غيرها فى المفهوم
نحو سقاه فارواه ومنه قوله عليه الصلوة والسلام فيما اخرجه مسلم من حديث ابي هريرة
لن يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه لان دخول الفاء قد دل على ان العتق
حكم للشراء بواسطة الملك فيصير مضافا الى الشراء بواسطة الملك فيثبت عتقه بمجرد شرائه
ولا يتوقف على اعتاق بعده كما ذهب اليه اصحاب الظواهر تمسكا بظاهر هذا الحديث لان
المعنى فيشتريه فيعتقه بذلك الشراء بعينه لا باعتاق يكون بعده قوله ولا يترتب العتق على
الايجاب الا بعد ثبوت الملك له بالقبول فيثبت اقتضاء تصحيحا لكلام العاقل لتشوف
الشارع للعتق ويصير كانه قال قبلت فهو حر قوله لا يكون قبولا للبيع فلا يعتق العبد
لعدم التعقيب المقتضى لذلك فيكون قوله وهو حر محتملا له ان يجعل اخبارا عن الحرية
الثابتة قبل الايجاب فيصير كانه قال ابتعه وهو حر وان يكون انشاء للعتق
بعد القبول فلا يثبت القبول بالشك قوله وقد تدخل الفاء على العلل الاصل ان لا تدخل
الفاء على العلل لاستحالة تأخر العلة عن المعلول الا انها قد تدخل عليها اذا كانت
مما يدوم وجوده بعد وجود المعلول لتراخيها عنه معنى بتراخي وجودها الممتد
بعد وجوده فيكون مستعملا فى موضعه من وجه كقولهم لمن هو فى ضيق ابشر فقد
اتاك الغوث اي لانه قد اتاك المغيث اذ الغوث مما يدوم ويبقى بعد البشارة
وتسمى هذه الفاء فاء التعليل لانها بمعنى اللام قال صاحب التحقيق هذا هو المذكور
فى عامة الكتب وهو ليس بصحيح لان فاء العلة لا تختص بما يدوم فانه يقال للمصلي
لا تصل فقد طلعت الشمس وللصائم افطر فقد غربت الشمس ويقال للجندي اخرج فقد خرج
الامير والطلوع والغروب والخروج مما لا يدوم انتهى واجيب بان ما ذكره من الامثلة
كلها مما يدوم اذ المراد من الطلوع هنا الظهور ومن الغروب الاختفاء ومن الخروج الاتباع
فنهم هذه المعاني من قصد المتكلم فلا يكون حجة له قوله قلنا لا نسلم هذه اه حاصله ان الاصل
فى كل ثابت دوامه الا لعارض وللغالب حكم المتحقق في اعتناء الكلام عليه قوله ولقائل
ان يقول كلامنا فى الجواب ان العلة وان كانت هى ابتداء الغوث حقيقة الا ان
ذلك لا يمنع ان يكون الجميع علة تقديرا لان ابتداء الشئ لا يتحقق بدونه اذ هو جزء منه

على انه من الامور النسبية التي لا يتحقق بدون مجموع ما يتوقف تحققها عليها فابتداء
الغوث لا يتحقق بدونه كله فيكون لكله حكم ابتدائه على انا لو حملنا البشارة على الحاصل
منها وهو السرور لكفينا المؤنة اذ لا شك في دوامه كما كفينا ها اذ لاحظنا كون المعلول
اذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة فيصير العلة علة باعتبار معلولا
باعتبار آخر فيكون دخول الفاء على العلة في مثل هذا الموضع دخولا على المعلول فالبشارة
علة غائية للعلة التي دخلت عليها الفاء وهي الاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا
منها فيكون الفاء داخلة على المعلول بهذا الاعتبار لا على العلة فتأمل قوله قلت لا نسلم
لا يصدر الا من الفصيح اذا خرج مخرج التلاعب فيما يستحيل اجراؤه على ظاهره كحرق الثوب
المسمار على المفعولية لا فيما لا اجرائه على سنن الاستقامة وجه صحيح قوله لو لم يجعل الفاء
داخلة في جواب الامر فيكون قوله اد الى الفاعلة لقوله انت حر ويصير في قوة قوله
ان اديت الى الفا فانت حر ليكون الفاء داخلة على المعلول كما هو حقيقتها قوله
قلت العلة اذا استدامت الى آخره حاصله ان دخولها على العلة وان كان على خلاف الاصل
الا انه اولى من الاضمار لقربه الى ما هو الاصل في الفاء وهو التعقيب من وجه لان
لاستمرار العلة وجود بعد وجود المعلول بخلاف الاضمار فانه مجاز محض ليس فيه
عمل بالحقيقة من وجه قوله ولقائل ان يقول الاضمار وان كان خلاف الاصل ففيه عمل
بحقيقة الفاء من كل وجه اذ به نصير داخلة على المعلول الذي هو الاصل فيها فينبغي
ان يكون هو الاولى واجيب بانه على تقدير الاضمار لا يبقى للعطف وجه لان الفاء في جواب
الشرط للتعقيب المحض لا للعطف وعوض ما نها في العلة كذلك والاضمار انما يكون
لتصحيح ما وقع التنصيص عليه لا لغائه قيل والذي يحسم مادة هذا الاشكال ان الفاء
في العلة للتعقيب المحض وهو عمل بالحقيقة من وجه لفوات معنى العطف وفي الجزاء كذلك
فتعارضا فترجح ما قلنا لعدم الاضمار ولقائل ان يقول الفاء في العلة ليست للتعقيب
من كل وجه وفي الجزاء له من كل وجه فيعارض ذلك جهة الاضمار ويمكن ان يقال الاضمار
اقوى لانه خلاف الاصل من كل وجه فلا يعارض ذلك قوله ويستعار الفاء بمعنى الواو
ولهذا قال بعض مشايخنا ان الفاء في قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق
فطالق فطالق بمعنى الواو لتعذر حقيقته على ما تقدم فكان على الاختلاف المار في الواو

فيقع واحدة عند وجود الشرط عند الامام وعندهما ثلث قال صاحب اليزدوي الحقيقة
اولى لان المصير الى المجاز تعذر والتعذر ممنوع فكان العمل بها اولى فلذا اختار الاتفاق
على وقوع الثلاث وكذا اذا قال بالفاء لان من حقيقة التعليق الترتيب فلا يختلف الحكم
بالتقديم والتاخير وعند ذلك البعض يقع الثلث بالاتفاق سواء كانت موطوءة او لا
وذكر الكرخي والطحاوي ان المسئلة على الخلاف وان اخر الشرط يقع الثلث اتفاقا قوله
فنقول فيما قال ترك حقيقة الفاء من كل وجه الى فان قيل السنة تباركين لحقيقتها ايضا
حيث جعلتموها كالواو قلنا بلى ولكن باعتبار الوصف الذي هو الترتيب لا باعتبار
الاصل الذي هو اثبات المغايرة بين المتعاطفين اذ حقيقة معناها تلك المغايرة بوصف
الترتيب على انا نقول اذا دار الامر بين المجاز والاضمار كان المجاز اولى لانه خير منه
قوله وهو ان يكون بينه وبين المعطوف والمعطوف عليه مهلة ولكنها تاتي ايضا للتباين
بين المنزلتين كقوله تعالى واني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى وقوله تعالى
فك رقبة او اطعام في يوم ذي مسغبة يتيما ذا مقربة او مسكينا ذا متربة ثم كان
من الذين آمنوا لان ثم في ذلك لتراخي الايمان وتباعده في الترتيب والتفضيل في
الآية الثانية عن العتق والصدقة لا في الوقت لان الايمان في ذلك هو السابق
ولتراخي الاهتداء عن التوبة والايمان والعمل الصالح في الآية الاولى لان الله تعالى
لو لم يخلق الاهتداء للعبد لما حصل له شيء من ذلك ولو حمل الايمان والاهتداء على دوام
كان منهما في تحقق معنى الترتيب مع المهلة لتحقق تراخيهما بذلك المعنى مما ذكر معهما
وللغفلة عن ذلك ظن قوم لظاهر الآيتين انها لا تفيد الترتيب بين الجمل المتعاطفة
بها وقد عرفت توجيه ما غفلوا عنه قوله ليحصل كمال التراخي اذ هي موضوعة لمطلقه
والمطلق ينصرف الى الكامل والكامل ما ذكره قوله وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في
التكلم الخ وما ذهب اليه الامام اولى لان التراخي من حيث التكلم يستلزم التراخي
من حيث الحكم دون العكس لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي في التكلم مم كما في
الانشاآت فعلى هذا يلزم ان يكون القائل بالتراخي في الحكم قائلا به من جهة التكلم
ايضا تقديرا ولا مانع في تقدير انفصال اللفظ وتراخيه مع اتصاله حقيقة لما
ان للناظر ان يعتبر الموجود معدوما والمعدوم موجودا بما يترتب عليه ما يليق به

اتفاقا كما لو قدم الجزاء بالواو وذكر ابو الليث يقع الثلث صح

اي بان يثبت في السبب اعني التكلم والحكم جميعا اذ لو كان في الحكم وحده كان تراخيا من وجه دون وجه لانه غير متراخ تراخيا الى السبب فيجب اظهار اثر التراخي بالنظر الى التكلم تقديرا ليظهر اثره في الحكم في التكلم فصار كانه طالق فصل بالسكوت اذا ظهر فيه صار الحل

من الاحكام ومثله ليس بمنكور في التعاليل والاحكام فتعلق الاول لاتصاله بالشرط قوله
لعدم تعلقه بالشرط لوجود الفاصل قوله ولغا الثالث لعدم المحل لانها بانت لا الى عدة
قوله وفائدة تعلق الاول الخ هذا اذا لم يدخل الدار بعد الخروج عن عصمته لانها تنحل
اليمين لا الى شيء قوله قلت بضم المبتدا الخ الاولى ان يقال فاذا قام السكوت مع التراخي
بنفي الجمع وهو بمعنى الواو وصورة الاتصال كافية في صحة العطف واثبات المشاركة
في المبتدا بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على صورة الاتصال حتى لو قال ان دخلت
الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث قوله تطلق ثلثا اي كقوله
المحل وان لم يكن مدخولا بها تطلق واحدة ويلغو ما بعده لفوات المحل بوقوع الاولى
لا الى عدة قوله وفي قوله عليه الصلوة والسلام هذا جواب سؤال مقدر وتقديره ان يقال
لو كانت ثم للترتيب والتراخي لجاز تعجيل الكفارة قبل الحنث كما قال به الشافعي فيمن
حلف واراد ان يكفر قبل الحنث اي لورود قوله عليه الصلوة والسلام من حلف على يمين
فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت الذي هو خير رواه الطبراني من حديث
ام سلمة ونعت بلفظ ثم ليفعل الذي هو خير وروى الحاكم عن عائشة رض انها
قالت كان رسول الله عليه الصلوة والسلام اذا حلف على يمين يحنث حتى نزلت
كفارة اليمين فقال لا احلف على يمين فارى غيرها خيرا منها الا كفرت عن يميني ثم
اتيت الذي هو خير وهذا في البخاري عن عائشة رض قالت كان ابو بكر رض وهو
الصواب واخرج ابن ابي شيبة عن ابي عمرو وسلمان وابي الدرداء رضي الله عنهم
انهم كانوا يكفرون قبل الحنث قوله عملا بالرواية الاخرى وهي قوله عليه الصلاة والسلام
من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه رواه
مسلم من حديث ابي هريرة بلفظ فليأت وفي المتفق عليه من رواية عبد الرحمن ابن سمرة
فأت الذي هو خير وكفر عن يمينك ولما اختلف الرواة في حديث ابي هريرة و
عبد الرحمن بن سمرة وقدم بعضهم الحنث على الكفارة وبعضهم الكفارة على الحنث
ورواه مسلم بالوجهين من حديث عدي بن حاتم فجعلنا ثم في الرواية الاولى بمعنى
الواو مجازا للاتصال الذي بينهما في معنى العطف فان الواو لمطلق العطف وثم
لعطف مقيد والمطلق داخل في المقيد فبينهما اتصال معنوي فيستعار احدهما

للآخر

للآخر عند تعذر العمل بحقيقته قوله وهو اقرب اليه وذلك لان ثم للترتيب والفاء كذلك
فالحمل عليها اقرب من الواو وتقدير الجواب ان الغرض عدم الترتيب وذلك لا يحصل
الا بالحمل على الواو ولكن لا نقول الواو لمطلق الجمع فيصدق بجواز تقديم الكفارة على
الحنث ويجاب بانه تعين احدهما صدقا بها وهو عطف السابق بقرينة الرواية الاخرى
قوله بل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله اي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض
لاثباته او نفيه نحو جاءني زيد بل عمرو ويحتمل مجيء زيد وعدم مجيئه في كلام ابن الحاجب
انه يقتضي عدم المجيء قطعا واذا انضم اليه لا صار نصا في نفي الاول نحو جاءني زيد
لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول
باطل وغلط كما ذهب اليه بعضهم بل لان الاخبار به ما كان ينبغي ان يقع وبالجملة
وقوعها في كلام الله تعالى للاخذ في كلام آخر من غير رجوع وابطال قوله قياسا على الطلاق
قلنا هذا قياس مع الفارق فان الطلاق انشاء فلا يدخله التدارك لانه لا يحتمل
الصدق والكذب لكونه اخراج الشيء من العدم الى الوجود بخلاف الاقرار لانه اخبار
يحتملهما فيدخله التدارك الا ان التدارك في الاعداد يراد به نفي انفراد ما اقر به
اولا لا نفي اصله فكانه قال اولا ليصيب علي الف ليس معه غيره ثم تدارك الانفراد
وابطله بقوله بل مع ذلك الالف الف آخر عملا بحكم العرف كما يقال سني ستون بل
سبعون فانه يراد به زيادة العشرة فقط هذا اذا اتحد جنس المال كما مثل اما
لو اختلف مثل له علي الف درهم بل الف ثوب فالحكم فيه لزوم الجميع قوله اما اذا علق
اي في غير الموطوءة وان كان الحكم كذلك في المدخول بها لان الفرق المذكور
انما يتأتى في غير المدخول بها واعلم انه لا فرق في صورة التعليق بين اذا قدم
الشرط او اخره قوله فصار كلامه بمنزلة يمينين الخ لك ان تقول لا نم ان اتصاله بذلك
الشرط موقوف على ابطال الاول وايضا لا دليل على تقدير الشرط وامتناع تعلقه
بالشرط المذكور بعينه وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو ممنوع لا بد له
من نقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان ثنتين عطف على واحدة عطف
مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل
الوجوع وبين ما لا يحتمله لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني

ولا يتصور فيه تدارك الغلط لانه بعد
ما ثبت لا يمكن نفيه فاذا قلت كنت
طلقتك امس واحدة بل ثنتين تطلق
ثنتين واذا قلت انت طالق واحدة
بل ثنتين تطلق ثلثة
منه

فانه اصله داخل في الكلام الثاني فلم يصح
التدارك بنفي اصله لان صحة النفي خاص بالاثبات
في ثنتي واحدة يكون باطل فتدارك الغلط
في هذا الكلام باثبات الف الزيادة التي نفاها
بالكلام الاول فمعنى بل كانه قال له علي الف
الف درهم ليس معه غيرها ثم استدرك النفي
بقوله بل الف اي غلطت في نفي الغير
عنه بل مع ذلك الالف الف اخرى
منه

اي يفهم منه ان سنه ليس ستين منفردة
من غيرها بل هو ستون مع عشرة اخرى
فكان غلط في افراد ذكر ستين ثم
تداركه بان ضم اليه عشرة اخرى
منه

صح
بل

معلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة لا نفس
الشرط والتعليق فافهم قوله واذا عطف بها جملة على جملة لا يجب نفي ما قبلها وانما يجب
اختلاف الجملتين بالايجاب والسلب فان كانت الاولى مثبتة وجب ان تكون الاخرى
منفية وبالعكس ويكفي الاختلاف من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءني زيد
لكن عمرو لم يجئ او سافر زيد لكن عمرو حاضر وهي نظيرة بل في عطف الجمل والوقوع بعد
النفي والايجاب كما انها نقيضة لا في عطف الجمل المفردات لان لا يختص بما بعد الايجاب
ولكن بما بعد النفي لان بل للاعراض عن الاول حتى كانه ليس بمذكور واثبات الحكم
للثاني فقط فلا يكون العطف بها الا اخبارا واحدا ولكن ليس فيها اعراض عن الاول
وانما الحكمان معها متحققان فهي الكلام اذن اخباران احدهما نفي ثابت بدليل
لا بها والاخر ايجاب بها لا يقال ان موجب بل وضعا نفي الاول واثبات الثاني حتى
انتفى مجيء زيد في قولك جاءني زيد بل عمرو ولانه مبني على ان معنى الاعراض عن الاول
هو ابطال الحكم بنقيضه لا جعله في حكم بل المسكوت عنه وهو خلاف مذهب المحققين قوله
هذا استثناء منقطع اي قال بعض مشايخنا المحققين غير منصب على اتصال الاستثناء
من عموم العطف بلكن بعد النفي فتامل قوله والا فهو مستانف اي ان لم يوجد الاتساق
بفوات احد المعنيين فالمتكلم مستانف بكسر النون في المتكلم ولا يتعلق النفي بالاثبات
ويحتمل ان يكون بالفتح اي الكلام الذي دخل عليه لكن مستانف غير متعلق بما قبله قوله
ولكنه لفلان هكذا وقع في كتب الاصول وفي بعضها لكن لفلان بالعاطفة وهذا تنبيه
على انه لا فرق بين العاطفة وغيرها في التمثيل لعدم تغير المعنى الا ان الانسب الاتيان
بلكن العاطفة لكون البحث في حروف العطف قوله لا نرى يكون شهادة فرد بالملك
للمقر له الثاني على المقر له الاول وشهادة الفرد لا يثبت الملك فيبقى العبد ملكا للمقر له
الاول لهذا السؤال وارد على نفي المقر الملك عن نفسه سواء وصل او فصل حاصله
ان المقر له متى نفى الملك عن نفسه من الاصل بقوله ما كان لي قط كان قوله لكنه
لفلان اقرارا بملك الغير للغير وانه باطل وهذا هو الوجه الذي ذهب اليه زفر
وابطل اقراره ولكنا صححنا الاقرار بالطريق الذي ذكرناه في الشرح عند الاتصال
لانه تصحيح ولو بوجه بعيد اولى من الالغاء قوله ومثال فوات المعنى الثاني وهو

الكلام

اختلاف

قوله كان قوله لفلان كان قوله لفلان ان يقول
كان قوله لكنه لفلان الاولى ان يقول فقط
لكن لفلان

اختلاف فمحل الاثبات والنفي قوله فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين
هكذا في جميع الشروح وهو المذهب وقد وقع في بعض نسخ التحقيق لا اجيزه بمائة
ولكن اجيزه بمائة وخمسين وهو سبق قلم لان المذهب بقي النكاح الاول لاتساق
الكلام وانصراف التدارك الى قدر المهر لا الى اصل النكاح قوله وجعل لكن اي ما في حيزها
كلاما مبتدا ويفيد نكاحا اخر غير ما ابطله فيفوت به الاتساق لعدم صحة جعل ما بعد
لكن تداركا لما قبلها لانه لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح فلا يمكن اثباته بعد
انفساخه بمائة وخمسين والا لزم كون الشيء الواحد مثبتا ومنفيا وهو محال
والتضاد مبطل لما ذكرنا قوله ولو قال اجزت النكاح ان زدت خمسين جاز ولم
يلزمه الخمسين ان لم يقبل لان قوله ان زدت خمسين شرط زائد لا عبرة به اذ ليس
هو عقدا ثانيا قوله اعلم اي اعلم ان او ليس بموضوع للشك ولا للتخيير ولا للاباحة
وان افضى اليها في الخبر والامر هذا ما ذهب اليه شمس الائمة وفخر الاسلام واختاره
المص وعامة اهل اللغة وذهب القاضي ابو زيد الدبوسي وكثير من ائمة الاصول
والنحو الى انه موضوع في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيئين على
التعيين وفي الامر للتخيير والاباحة ومنزع الطرفين ان الشك هل هو معنى يصلح
ان يقصد بالوضع ام لا وهل هو المتبادر عند الاخبار به ام لا فتمسك الاولون بان
الكلام انما وضع للافهام ولا افهام مع الشك والتزموا الاخرون لما ان القصد
كما يكون بافهام معين يكون بافهام غيره لغرض من الاغراض مع تبادر الذهن اليه
عند الاطلاق والحق الاول لانه لو كان موضوعا في الخبر للشك لافاد في غيره ايضا
كافادته لاحد الشيئين فما لا يختلف باختلاف المحال اولى بالحقيقة مما يختلف
بكل حال مع ان الاصل عدم الاشتراك واما قضية تبادر الشك فانما حصل من
محل الكلام لا من كونه موضوعا له قال بعض المحققين وهو صاحب التلويح التحقيق انه لا نزاع لانهم لم يريدوا
الا تبادر الذهن عند الاطلاق فما ذكروه من انه وضع الكلام على تقدير تمامه انما
يدل على ان او لم توضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر
المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين قوله اذ الترادف خلاف الاصل
لكن لا نقول لزم الترادف اذا وضعناها للشك لان لفظ الشك وضع

وهذا الوقت الحين وضع الدلالة على المخبر او يستعمله غير مضاف كيف نسبته الى المخبر فلما اعد والدلالة بين ان المتكلم في ايجاب او نفي او غيرهما وقع للسامع الشك من غير لزوم ولو ان الكلمة وضعت للشك ابتداء هذا الخبر لافاد الشك ايضا لعلها وضع للشك فانه لعله استعمل فيستعمل في الانشاء لا بنفسه مستقلة في الابتداء بل بنفسه التعيين

لاستواء الطرفين واو موضوعة لنفس الشك الذي معناه استواء الطرفين فلا تراد
لعدم اتحاد المعنيين لان معنى الشك لازم معنى أي لا نفسه فتامل قوله هذا الكلام
انشاء شرعا وعرفا لان اثبات الحرية لم يتحقق بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا
قوله يحتمل الخبر أي لانه وضع للاخبار حقيقة ولغة ولهذا لو جمع بين حر وعبد
وقال احدكما حر او قال هذا حر او هذا لا يعتق العبد بها لاحتمال الاخبار
المطابق التخيير واما الاول فاجاب عنه بعض مشايخنا بجواب بعيد جدا اعدم
ذكره اولى قوله ولو كان انشاء محضا لم يجبر على البيان اذ المكره لا يجبر على انشاء العتق
ولو كان اخبارا محضا واظهارا لم يشترط صلاحية المحل عند البيان والحاصل
ان في كل من قوله هذا حر وهذا شبهين شبها بالانشاء وشبها بالخبر فيجب
اعمالهما قوله فاعتبر جهة الانشاء في مواضع التهمة فلم يسمع بيانه في الميت وكذا لو
قال لامرأتيه احديكما طالق ثم ماتت احديهما قبل البيان تعينت الباقية للطلاق
لزوال المزاحمة فلو قال عنيت الميت صدق في بطلان براءته عنها ولا يصدق في
بطلان الطلاق قوله لعدم التهمة اي لان كل واحد من العبدين متردد بين ان
يعتق وبين ان لا يعتق فلا يتعلق به حق الورثة لان حقهم انما يتعلق باحد العبدين
فقط لصدور هذا الكلام منه في زمان الصحة فالبيان في كثير القيمة لا تهمة فيه
كما انه لا تهمة في البيان في قليل القيمة وانما مثل بكثير القيمة لان ثبوت الحكم في
الاعلى يستلزم ثبوته في الادنى بالطريق الاولى دون العكس ولانه لو كان انشاء
لما صح البيان في كثير القيمة الا ان يجيز الورثة لتعلق حقهم به لان العتق في المرض
وصية ما بخلاف البيان في قليلها فانه يصح لعدم تعلقه بحق الورثة لخروجه
من الثلث قوله كالمكاتب فانه حيث انه متردد بين ان يؤدي فيعتق او لا فلا
لا يتعلق حق الورثة الا بعد الاداء قوله ولا يشترط اجتماعهما لقائل ان يقول اذا كان او
للتخيير فالجمع ممتنع فكيف يقول لا يشترط اجتماعهما اذ يفهم منه جواز الجمع لكنه
ليس بشرط بل هذا الكلام انما يناسب الاباحة ولا نم او في موضع الانشاء يكون
للتخيير دائما بل قد يكون للاباحة بحسب المقام ويمكن ان يجاب عن الثاني بان المقام
يقتضي التخيير واما الاول فاجاب عنه بعض مشايخنا بجواب بعيد جدا عدم ذكره اولى

قوله

استحسانا

بل الحكم قد يحتاج الى هذا لانه مع الاتيان بعد ايهما يرجع فيه بكل
بنفي احدهما توسعة للامر عليه وتحصيلا لمقصوده في اليمين

استحسانا والقياس انه لا تصح هذه الوكالة للجهالة وجه الاستحسان ان مبنى الوكالة
على التوسع لعدم تعلق الالزام بها وهذه جهالة مستدركة فلا تفضي الى المنازعة (اي الجهالة الماموحة)
فلا تمنع الصحة قوله لان خيار الشرط الى آخره ظاهر هذا انه علة لعدم افضائه الى
المنازعة وليس كذلك وانما هو علة اخرى لوجه الاستحسان فكان المناسب الاتيان
بالواو وحاصله انا الحقنا خيار التعيين بخيار الشرط بجامع الحاجة الى التروي
فيكون معتبرا به فلا يجوز فيما زاد على الثلث لاندفاع الضرورة بها قوله اعتبارا
للمحل بالزمان المراد بالمحل المبيع والزمان مدة خيار الشرط وهي ثلثة ايام قوله
فكيف يصح الالحاق اي الحاق القوي بالاضعف والقياس العكس وتقرير الجواب
انه لما كان الحكم هو المقصود والعقد وسيلة اليه وما يتعلق بالوسيلة تعلق بما هو
وسيلة اليه فحصل التساوي وجاز الالحاق مع ان قوة تعلق خيار الشرط بالحكم
وضعف تعلقه بالعقد مقابل بقوة تعلق خيار التعيين بالعقد وضعف تعلقه
بالحكم وح يحصل المعادلة ويجوز الالحاق قوله اعلم ان قيد التعيين لا يفيد الخ
يعني ليس قيد احترازيا بل هو اتفاقي والاصل في القيود بيان الواقع لا الاحتراز
قوله يجب مهر المثل في هذه المسائل لانه هو الواجب الاصلي الخ قيل منشأ هذا الخلاف
الواجب الاصلي في النكاح فعنده مهر المثل لانه اعدل فلا يعدل عنه الا عند صحة
التسمية وقد فسدت للجهالة بادخال كلمة او وعندهما الواجب الاصلي هو المسمى
فلا يعدل عنه الى مهر المثل الا اذا فسد من كل وجه وهو منتف اذ يمكن ايجاب الالف
او الاوكس للمتيقن به كذا قال الولوالجي الاصل مهر المثل ثم اختلفوا في فساد التسمية في هذه
فعنده فسدت بادخال او فيصار الى مهر المثل وعندهما لم تفسد لان المردد بينهما لما
تفاوت ورضيت بايهما كان فقد رضيت بالاقل او الاوكس فتعين فلم يصر الى
مهر المثل لان المصير اليه حكم عقد لا تسمية فيه صحيحة قوله ثم عنده الخ يعني ان كان مهر المثل
الفين او اكثر كان لها الخيار ان شاءت اخذت الالف حالة وان شاءت اخذت الالفين
بعد سنة لانها التزمت الحط اما في القدر واما في الاجل وان كان اقل من الالف
كان له الخيار في العطاء ان شاء اعطى الالف وان شاء اعطى الالفين بعد سنة
لانه التزم الزيادة الى الالفين بصفة الاجل والى الالف بلاها وهما مختلفان فيخير

اذ لا يثبت بها نفسها الغرض ولانه على توسعة الامر على المقصود منها
مص
المحشي

لانه كما يحتاج الى التامل والروية في تعيين واحد منه في مدة انه هل يوافقه ام لا يحتاج
الى التامل في تعيين واحدة من الاعيان ان الحاجة
هذا العين يوافقه ام لا اذا غالب الحاجة
يندفع بالثلث لاشتماله على الجيد والوسط
والردي فنفي ما وراءه على قضية
القياس
مص

وان كان بينهما تعين لها مهر المثل وفي باقي الصور ان كان مهر المثل مثل الاقل
او اقل منه وجب الاقل وان كان مثل الاكثر او اكثر وجب الاكثر وان كان بينهما
وجب مهر المثل **قوله** يجب احد الاشياء عند ما ذهب الجمهور الى ان الواجب في الواجب
المخير احد الاشياء الثلثة غير عين وللمكلف خيار وتعيينه بالفعل كان يكفر بواحد
منها ابتداء فيتعين في ضمن فعله لا بالقول كان يقول عينت فعل كذا للكفارة
ولو اتى بالكل يكون الواجب واحدا وهو ما كان اعلى قيمة بخلاف ما اذا ترك الكل
فانه لا يعاقب الاعلى ما هو الادنى قيمة لان الغرض يسقط به وقال بعضهم الواجب
احدها عينا عند الله وان كان مجهولا عند العبد والله تعالى يعلم ان العبد يختار
ما هو الواجب عنده وقد ذهب بعض مشايخ العراق والمعتزلة ان الكل واجب
على البدل فاذا فعل واحد سقط الباقي فقال ابو الحسن البصري المراد بوجوب الجميع
عدم جواز الاخلال بجميعها لا ان يجب الاتيان به وللمكلف اختيار واحد منها
وهو مذهب الفقهاء فعلى هذا يكون الخلاف لفظيا وقال بعضهم لو اتى بالجميع يثاب
على كل واحد ولو ترك يعاقب على ترك كل واحد فعلى هذا يكون الخلاف معنويا **قوله**
والفرق بين التخيير والاباحة الخ المشهور في الفرق بين الاباحة والتخيير جواز الجمع
بين المتعاطفين في الاباحة دون التخيير فانه يمنع الجمع وذلك يمنع الخلو لكن الفرق
ههنا انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب ومع ان كان الاصل فيه
الحظر ويثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذاك يمتنع الجمع
ويجب الاقتصار على الواحد لانه المامور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب
بالامر واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير
على سبيل الاباحة **قوله** ولنا ان حاصله كلمة او وان اقتضت التخيير لكن لا يمكن القول به
وذلك لانه اوخلت بين اجزائه وهو متنوعة بالخفة والغلظ على تنوع الجناية
لان المحاربة متنوعة بتخويف او اخذ مال او قتل او اخذ مال وقتل فعنى عن بيانه
واكتفى باطلاقه فلا بد لانه تنوع الاجزاء وقد ثبت انواع الجنايات مقابلة انواع
العقوبات في حديث ابن عباس رض وهذا انما يكون بحسب الجناية في الشدة
لقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها ولانه لا يليق بالحكيم ان يعاقب على اخف انواع الجناية

باشد

باشد انواع العقوبة ولا على الاشد بالاخف فلو اثبتنا التخيير فعل ما لا يقتضيه الحكمة
بكلام من له الحكمة البالغة وهو محال فلما تعذر العمل بالتخيير صير الى الترتيب المقتضي
بمقابلة كل نوع من الجنايات بما يناسبه انواع العقوبات بخلاف اية الكفارة فان او
دخلت في مقابلة جناية واحدة وهو الحنث ومقامه مقام الانشاء لا الاخبار وهي
في الانشاء يقتضي التخيير وقد امكن الحمل عليه من غير مانع هنا وامتنع ثمه لما ذكرنا من المانع
فافترقا **قوله** وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض الخ هذا في غير التعليق
فان ثمه اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط بل جملة الشرط مقابلة بجملة المشروط
لا يقال انواع الجناية المذكورة هنا ثلثة انواع وهي القتل واخذ المال فقط وانواع
الاجزية اربعة فكيف يصح الانقسام لانا نقول بل انواع الجناية ايضا اربعة الثلثة
المذكورة والقتل فقط وحده ولكن المص والشارح لم يذكرا لكونه معلوما انه مقابل
بالقتل **قوله** عن ابن عباس الخ رواه الشافعي في سنده والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق
ووقع فيهم احد هذه الانواع اجرى على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع فليس المعنى
ان كل فرد من الجماعة يجري عليهم جزاء ما صدر منه **قوله** من قتل واخذ المال صلب
حمله ابو حنيفة على اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز في غيرها لا على اختصاص
هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيها للامام الخيار بين
اربعة امور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان
هذه الجناية مشتملة على جهة تعدد وجهة اتحاد فان من حيث الصورة مشتملة
على اخذ المال والقتل وهما جنايتان مختلفتان ومن حيث ان مجموعهما قطع طريق
على المادة مشتملة على جناية واحدة فبالنظر الى تعددها يستحق تعدد الجزاء
وبالنظر الى اتحادها يستحق جزاء واحدا وعندهما يتعين الصلب والقتل لظاهر
الحديث وقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس رض ففي بعض الروايات
ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فقط **قوله** لانه اي الواحد
الثابت ههنا لان او وضعت لاحد الشيئين **قوله** والاعم يجب صدقه على الاخص
يعني عموما كالانسان فانه يصدق على زيد وعمرو وبكر وغيرها وكذا الواحد الغير
المعين في مسئلتنا يصدق على كل من العبد والدابة على سبيل البدل **قوله** وذلك

الواحد الاعم الذي هو يصدق على العبد والدابة غير محل العتق لصدقه بالدابة والدابة غير محل العتق قوله ولقائل ان يقول ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام يتعلق بالذوات لا بالمفهومات يعني واذا لم يكن بعض ما صدق عليه المفهوم صالحا لايجاب الحكم تعين الآخر له والجواب عنه ان هذا مفهوم طبيعي حكمه حكم الذوات لان المطابقة فرد خارجي منه فهو جزء الجزئي الخارجي وجزء الخارج خارجي وما كان خارجيا تعلق به الحكم وذات كل شيء بحسبه فيتعلق به الاحكام على تقدير وجوده في فرد خارجي بعينه المكلف كما في الواجب المخير لا مفهوم عقلي ومنطقي حتى يتأتى ما قيل قوله ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما لان الباطل لا حكم له ولقائل ان يقول لا نم ان ظاهر العبارة تدل على عدم العتق عندهما اذا نوى العبد خاصة وذلك لان الكلام في المطلق عن النية اذ المقيد بها اذا كان قابلا لها يكون عاما مخصوصا فلا يشترط له غير صلاحية المقصود بالحكم لا كل ما صدق عليه اللفظ لعدم الحاجة اليه عند ارادة الخصوص ويؤيد ذلك ما نقل عن المبسوط من ان العبد يتعين بالارادة بالنية قوله لكن على احتمال التعيين يعني قال بصحة الكلام ووقوع العتق في العبد بناء على ان ابهام ذلك الاحد الدائر ليس ابهاما من كل وجه وانما هو ابهام على شرف الزوال لاحتمال التعيين على ما مر قوله حتى لزمه التعيين في مسئلة العبدين الحاصل ان الكلام في مسئلة العبدين جار على حقيقته لعدم الصارف وفي هذه المسئلة مصروف عن حقيقته وهو الواحد الاعم لوجود الصارف وهو عدم صلاحية الدابة للحكم الى مجازه وهو الواحد المعين اذ العمل بالمجاز المحتمل اولى من الاهدار صونا لكلام العاقل عن اللغو قوله اي لو كان المذكوران عبدين فقد استغنى عنه كما لا يخفى قوله وان استحالت حقيقته ان وصلية فان قيل لو كان مكان الدابة عبد الغير ما الحكم قلنا حكم عبديه لوجود المحلية في عبد الغير وان توقف الوقوع على الاجازة قوله فيبطل المجاز هذه الفاء تسمى الفاء الفصيحة عند الاصوليين وفاء النتيجة عند اهل الميزان وفاء جواب شرط محذوف عند النحاة اي وان كان كذلك فيبطل فقد جرى كل على اصله الذي حققناه في بحث الاستعارة عند قوله لا اكرهن منه

يعني لما كانت الحلفية في التكلم عنده في التكلم جوز الحمل على المجاز عند استحالة حكم الحقيقة ولم يتوقف الحمل على المجاز على امكان حكم الحقيقة فامكن حمل هذا الكلام على المجاز وان لم يمكن حقيقته في هذا المحل محمل عليه وعندهما لما كانت الخلفية في الحكم انكروا الاستعارة عند استحالة حكم الحقيقة هذا ابني فلم يكن حمل هذا الكلام على المجاز عندهما لاستحالة حقيقته فبطل منه

يعني ان التكلم بلفظ المجاز نصا حلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة منه

هذا ابني فلا نتغل عند قوله فيصير بمعنى واو العطف اي في افادة الجمعية في الحكم لا عين الواو نفسها لان او يقتضي اثبات الحكم لكل منهما على الانفراد والواو يقتضي ذلك بصفة الاجتماع فهما متشابهان لا مترادفان فمن حيث ان كل واحد منهما مراد يشبه واو العطف ومن حيث ان كل واحد منهما على الانفراد لا يكون عينها فيكون معنى او مرعيا من وجه وفي الجمعية المستفادة من او من الوكادة ما ليس في الجمعية المستفادة من الواو وتلك فائدة الاستعارة فافهم قوله لم يحنث الا مرة لانه لما حنث بكلام احدهما لم يبق اليمين فلا يحنث بكلام الآخر ولانه خيار له في تعيين كما في احدهما للكلام وكقوله لا كلمن اليوم فلانا او فلانا فان له ان يختار احدهما للبر ولو استعمل او في الايلاء بان قال لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر يصير موليا منهما حتى لو لم يقرب بهما بانتا ولكن ان نقول لو كان او لاحد الشيئين كان بمنزلة لا اقرب احديكما وفيه يكون موليا من احدهما فقط حتى لو مضت المدة بانت احديهما والخيار له فينبغي ان يكون هنا كذلك والجواب ان القياس في مسئلتنا هذه ان يكون موليا منهما الا ان احدى شيء غير معينة فكانت كالنكرة وقد وقعت في النفي فتعم الا انها كلمة خاصة تعم كسائر قرائن العموم فكانت في حكم المعارف فلا تعم في النفي بخلاف او فانها توجب العموم في موضع الاباحة فكذا في موضع النفي قوله لان تعدد الحنث هذا لا يصلح علة لما قبله وكان حق العبارة ان يقول واذا لم يتعدد اليمين لا يتعدد الحنث لانه قوله مثال النفي مثل النص للنفي بالمثال الاول فما الحاجة الى ذكر هذا المثال وكانه غفل عن مثال النص قوله فلان يكلمهما وكذا اذا قال والله لا اقربكن الا فلانة او فلانة فليس بمول منهما وقالوا فيمن قال قد برئ فلان من كل حق لي قبله الا دراهم او دنانير ان له ان يدعي المالين جميعا لان هذا موضع اباحة وذلك دليل العموم اما في المسئلة الاولى فظ واما في الثانية فلان قوله هذا يوجب حظ الدعوى في جميع الحقوق فكان قوله الا دراهم او دنانير استثناء من الحظ قوله لم يجز ان يجالس كل واحد من الفريقين اي لم يجز على عهدة الامر بالانفصال عن مجالسة احدهما قوله وفيه بحث ثم الجواب ان الكلام ساكت عن ذلك والساكت ليس بحجة على الاصح كما سيجيء على انا نختار الشق الثاني ونحصل الحاصل مم لا يجوز ان يكون المراد من سؤال

ولو نوى او على حقيقته لبانت احديهما لانه يكون موليا عن احديهما منه

حتى لا يحنث ان فعلهما او لا يقع الفرقة بينه وبينها بمضي المدة قبل القربان منه

الهداية الدوام والثبات عليها قوله ويستعار او بمعنى حتى والمناسبة ان او لاحد
المذكورين كل منهما بالخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل
وانما لم يجعل بمعنى الى لانها اصل في الغاية بخلاف حتى لقرب حتى من او من حيث العطف
والنصب قوله ويحتمل الكلام ضرب الغاية وذلك انما يتحقق اذا كان صدر الكلام منفيا
لا يقصد انقطاعًا بالفعل الواقع بعد او لان النفي والتحريم مما يحتمل الامتداد فلا يشكل
بقول الرجل والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار اليوم فان او هنا
للتخيير وليست بمعنى الغاية وان جمع بين نفي واثبات لان النفي مؤبد والاثبات
موقت والموقت لا يصلح غاية للمؤبد فوجب العمل بالتخيير فاذا دخل الاولى حنث
في اليمين الاولى وبطلت الثانية لانه خير نفسه في التزام الحنث باحد اليمينين
فاذا التزم الحنث باحدهما بطلت الاخرى وشرط الحنث في اليمين الاولى الدخول
في الدار الاولى وفي الثانية ترك الدخول في الثانية قوله والاول ممتنع والثاني
تحصيل الحاصل وجه الاول انه اذا تاب عليهم كيف يصح دعاؤه عليهم وجه الثاني انه
اذا تاب عليهم فقد حصلت الهداية لهم فيكون سؤال الهداية لهم تحصيل الحاصل
قوله ولقائل ان يقول الخ والجواب على ماذكره الزمخشري تخريج الآية على ان يكون
من هذا القبيل ومثل لا يجوز لمن قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك الدار
بالنصب فان او فيه بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد
عدم دخول الدار الاولى الى ان يوجد دخول الثانية حتى لو دخلها اولاً حنث
ولو دخل الثانية اولاً بر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه لتعذر العطف عليه وفيه نظر
على ان ما ذهبنا اليه فيه عطف على الاقرب وهو اولى بخلاف ماذكره الزمخشري على
ان الاعتراض على المثال ليس بشيء قوله وايضا اطلاق الفساد في العطف على ما ليس
حسنا بل تناسب المتعاطفين انما هو شرط الاحسنية قوله وفيه نظر لم يكن الجواب
بان الكلام في عطف مجرد الفعل على الفعل لا عطف الجملة على الجملة وماذكر من الآية
لا يرد علينا للفرق بين الواو واو لان الواو تنصب المضارع بان مضمرة بعد الواو
الا اذا كانت بمعنى الى وهو ممتنع لان الفعل فيه منصوب بان مضمرة بعد الواو
لوقوعه جواب النهي وليست الواو للعطف بل للمعية وهو معنى حتى او الا ان وح

اذا كانت للمعية دون العطف بخلاف
او فانها لا تنصب المضارع بان مضمرة
صح

بتعيين الحمل

بتعيين الحمل في الآية على حتى الناصبة لعدم تقدم الفعل المنصوب ومع هذا لم يمنع
عن الاجراء على الحقيقة وهي الجمعية ولعل ما نفيه هذا الاختلاف من خواص كلمة او
فان لبعض الحروف شانا في الاختصاص ليس لغيره كاختصاص لكن بالاستدراك
بعد النفي والعطف وحتى بان يكون ما بعدها جزءا وملاقيا واختصاص او بان يكون
ما قبله منفيا ونحو ذلك قوله وحتى للغاية الغاية حد الشيء ونهايته التي ينتهي بها
يعني انها وضعت لان تدل على ان ما بعدها غاية ونهاية لما قبلها كالى وان كان
بينهما فرق من حيث ان حتى يجب ان يكون الغاية بعدها ما ينتهي به الغيا سواء
كان الجزء الاخير مما قبلها نحو اكلت السمكة حتى راسها او ملاقيا له نحو نمت الليلة
حتى الصباح فلا يجوز حتى نصفها وان الى ليست كذلك فيجوز الى نصفها والى ثلثها
ولكن وقع الخلاف في دخول ما بعدها فيما قبلها فذهب الجمهور الى عدم الدخول كالى
اذ هو الاصل واختاره فخر الاسلام وتبعه المص مشيرا اليه باطلاق المشابهة وذهب
عبد القاهر والزمخشري وعامة المتاخرين الى الدخول نظرا الى الغرض من الفعل
المتعدي بحتى وهو انقضاء الشيء الذي تعلق به شيئا فشيئا الى ان ياتي على جميعه
وذا لا يتحقق بدون الدخول وذهب الفراء والسيرافي الى القول بدخول الجزء دون
الملاقي ويوافقه التعليل الثاني فعلى الاول لم يوكل الراس ولم ينم الصباح وعلى الثاني
اكل الراس ونيم الصباح وعلى الثالث اكل الراس ولم ينم الصباح قوله ويستعمل العطف
مع قيام معنى الغاية غير انها لا تعطف الا على ما كان ما قبلها غاية في قوة او ضعف
فيتقيد العطف بها ان المعطوف قد فاق في القوة او الضعف ما عداه من افراد
المعطوف عليه وانه ارتقى على مدرج الترتيب الذهني الى غاية الشرف او انحط عنها
الى غاية الخسة فالاول كقولك مات الناس حتى الانبياء بمعنى ان الموت قد
ارتفع حلوله في القوة والفضاعة بكل شخص الى ان حل باشراف الناس وهم الانبياء
عليهم السلام والثاني ما ذكره المص بقوله استنت الفصال حتى القرعى قوله كقولك
سرت حتى ادخلها بالنصب وحتى في ذلك حرف جر فيقدر بعدها كلمة ان لتكون
في ذلك داخلة على الاسم تقديرا بتاويل المصدر لئلا يلزم دخول الجار على الفعل
قوله ان يجعل غاية بمعنى الى ضابط ذلك ان يقع بعدها مضارع منصوب سواء

انجد فاعله وفاعل الفعل الذي قبل حتى نحو سرت حتى ادخلها او تقدير نحو ان لم امر بك
حتى تصبح فحتى في ذلك حرف جر فيقدر بعدها كلمة ان ليكون داخلة على الاسم بتاويل
المصدر قوله فان قلت ان يجعل جزء عن مواضعها وهو غير صادق عليه لان الجعل
ليس هو المواضع والخبر يجب صدقه على المبتدا كزيد قايم والا لم يصح الحمل كزيد حجر
اذ لا بد في الحمل من امرين الاتحاد بحسب ما صدق ليصح والتغاير في المفهوم ليفيد قوله
وهي جملة مبتداة اي وهي حرف ابتداء وما بعدها جملة مبتداة غير معمولة لما قبلها
فعلية كانت او اسمية غير ان الخبر قد يكون مذكورا في الاسمية نحو ضربت زيدا حتى
زيد غضبان وقد يكون محذوفا نحو اكلت السمكة حتى راسها بالرفع اي ماكول
ويمتنع تقدير ان بعدها لكونه حرف ابتداء ومثال الفعلية وزلزلوا حتى يقول
الرسول في قراءة من يرفع يقول واما على من نصب فيكون بمعنى الى قوله بمعنى لام كي
نحو حتى لا يكون فتنة قوله للعطف المحض اي الخالص عن الغاية والمجازاة المستفادة
من الفاء لظهور المناسبة بين التعقيب والغاية والحاصل ان حتى اذا وقعت في المحلوف
عليه ففي الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفي
السببية لا يتوقف بل يحصل بمجرد الفعل الذي هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب
وفي العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك وسيتضح لك ذلك في الفروع
الاتية قوله وبطل معنى الغاية هذا لا يطابق حل الشارح مرجع الاشارة ولو رجع
الاشارة الى الغاية والمجازاة بناء على انه يشار بالمفرد للمثنى ليطابق في الجملة من حيث
انه اقتصر على ذكر الاصل وهو الغاية ولا يخفى ما في عبارة المتن من عدم التطابق
ايضا ولو قال فان تعذر فللعطف المحض وصرح بلفظ البطلان ومتعلقه لكان
اولى فافهم قوله مسائل الزيادات اي الثلاثة المتفرعة على المعاني الثلثة على
الترتيب قوله يحنث بعتق العبد لوجود الشرط وهو نفي الضرب المغيا بالصياح
ولقائل ان يقول شرط البر متصور في الزمان الثاني فلم حنث في الحال واجيب
بان اليمين يقع على الوهلة لان الحامل على اليمين غيظ لحقه من جهته في الحال بهذا هو
العادة فيتقيد به وفيه نظر فان هذا يمين الفور ولا نم ان ما نحن فيه من يمين الفور
ولعل الاولى ان يقال شرط البر وان كان متصورا في الزمان الثاني لكن تصور الشرط

لايستلزم

لايستلزم وجود المشروط وما هو الموجب للحنث وهو الاقلاع قبل الغاية موجود
ولا يتخلف الموجب عن موجبه فتامل قوله فيجعل غاية حقيقة هذا ان لم يغلب على الحقيقة
عرف كما هنا فان غلب وجب العمل به حتى لو قال ان لم اضربك حتى تموت كان على الضرب
الشديد دون حقيقة الموت قوله لم اتك حتى تغديني هذه المسئلة الثانية المتفرعة
على السببية والمجازاة قوله فيكون المعنى لكي تغديني وشرط البر فيها اتيانه اليه
اتيانا صالحا لكونه سببا صالحا للتغدية حتى لو اتاه كذلك بل اتاه معظما زائرا له
بر في يمينه سواء غداه او لم يغده لان شرط البر وجود ما يصلح سببا وان لم يترتب
عليه المسبب بخلاف ما لو اتاه محقرا له قوله ان لم اتك حتى اتغدى هذه هي المسئلة الثالثة
المتفرعة على العطف المحض قوله وعندي ثبوت الالف اوجه قال بعض الشارحين
بالالف نظرا الى المعنى وبدونها نظرا الى اللفظ قال بعض المحققين قولهم حتى اتغدى
باثبات الالف ليس بمستقيم حتى اتغد بالجزم لانه معطوف على المجزوم بلم حتى ينسحب
حكم النفي على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي
لفساد المعنى وبطلان الحكم قوله اي حتى انتهوا الى المشاة ثم قالوا الجر يجيء بالي هذا
اخر كلام الاتقاني وفيه شيء لان المحفوظ حتى المشاة بالرفع على معنى جاءوا شيئا فشيئا
حتى جاء المشاة ومثلوا بذلك لما هو غاية بالضعف ولم يقولوا حتى المشاة بالجر
بمعنى انهم انتهوا اليهم اذ المشاة لم يسبقوهم وان كان ذلك يمكن بتكلف فتامل قوله
استعير حتى هذا شروع في ابتداء تقرير المسئلة قوله ولقائل ان يقول في الجواب
ان كونها في ذلك تفيد السببية مسلم واما كونها الى تلك الافادة من غير لزوم
المكافاة فلا لان ذلك من فوائد الاستعارة على انه نصبهم على افادتها السببية
مع المجازاة ينزل منزلة دعواهم واذا ثبت المجازاة او السببية انتفى وقوع احد فعلي
الانسان جزاء الفعل الاخر بلا ريب بخلاف القول بمحض السببية فانه لا ينافيه
اتحاد الفاعل على معنى كي ادخل الجنة على البناء للفاعل كي ان يدخلني الله الجنة وادخلها
اذ الانسان لا يدخلها بعمله وانما يدخلها اذا تداركه الله تعالى برحمته فالمجازاة
فيه لازمة ايضا مع كونها لكي فضلا عن كونه بحتى فلا يدخل ذلك على متامل اعلم ان
هذا القسم ليس له نظير في كلام العرب اذ لم يوجد في كلامهم حتى مستعملة للعطف من غير

لان الثابت بالعرف بمنزلة
الحقيقة منه

فانه متى كان
للعرف بدون لفظة الضرب
قصد القتل لا يمكن قصد القتل
وانما لم يذكر اذا لم يكن
وجعل القتل غاية لبيان الضرب
الشديد بمعنا دمتعارف منه

والصواب
ص

اعتبار الغاية لكن الفقهاء استعاروها بمعنى الفاء للمناسبة بين الفاء والعطف
وهذا ما عرف من ان المجاز لا يتوقف على النقل في كل جزئي بل اذا وجدت العلاقة صح مع ان
محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة فيكفي بقوله سماعا وكفى فخر الاسلام صريح في انها
استعيرت بمعنى الفاء وتأوله صاحب الكشف بان المراد انها حرف يدل على الترتيب
مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات وانما يجعل مستعارة لما يفيد
مطلق الجمع كالواو كما ذهب اليه العتابي واختاره الاتقاني لان الترتيب انسب
بالفاء والاخذ بالمجاز الانسب انسب ولا يخفى ان الاستعارة بمعنى الفاء اعني
التعقيب من غير تراخ انسب اذ الغاية لا يتراخى عن المغيا قوله لان الترتيب انسب
بالفاء ظاهره انه حقيقة للترتيب وفيه شيء لان الاصل في الغاية افادتها الترتيب
ليس بالوضع بل بما دخلت عليه في العطف مما يفيد الترتيب فلا معنى للقول بان الحمل
على الفاء انسب بجامع الترتيب على انها اذا كانت المعتبر ترتيب اجزائها قبلها ذهنا
من الاضعف الى الاقوى او بالعكس ولا يعتبر الترتيب الخارجي ويمكن ان يجاب
بان الجامع والاتصال مطلق الترتيب الحاصل بين الغاية والمغيا والمعطوف بالفاء
فتأمل قوله قال الشيخ قوام الدين الاتقاني في شرح المنار وصوابه في شرح المنتخب
قوله بمعنى الواو انسب الخ يمكن ان يقال كونها بمعنى الفاء انسب لظهور المناسبة
بين الغاية والسببية اذ المسبب يعقب السبب والمغيا يعقب الغاية وهذا
لما عرف من ان المجاز لا يتوقف على النقل في كل جزئي اذا وجدت العلاقة فالعلاقة في الفاء
اشد لان فيها العطف والسببية وكل يصلح علاقة قوله وفائدته اي فائدة المعطوف
في هذه المسئلة لو لم يأت او اتى وتغدى مع التراخي يحنث اما اذا اتى فتغدى
من غير تراخ بر في يمينه والمذكور في نسخ الزيادات ان الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال
والا فهي للترتيب سواء كانت مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا
حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا
في جميع العمر ان اطلق او في الوقت الذي ذكره ان وقت مثل ان لم اتك اليوم حتى
اتغدى وقال فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر و
اورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة

فلا معنى

مطلب حروف الجر

فلا معنى لقوله غير متراخ عن الاتيان بان يأتي وقتا آخر فيتغدى عقيب الاتيان من غير
تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراخي على التراخي الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه
قوله حروف الجر سميت حروف الجر لانها تجر فعلا الى اسم نحو مررت بزيد او اسما
الى اسم نحو المال لزيد وقد ذكر من حروف الجر خمسة احرف وهي الباء وعلى ومن
والى وفي لمزيد الحاجة اليها في كثير من المسائل قوله فالباء للالصاق هو معناها
الوضعي بدلالة استعمال العرب اياها فيه وهو اقوى دليل في اللغة كالنص في
احكام الشرع والالصاق تعلق الشيء بالشيء واتصاله به وهو اما حقيقي نحو
به داء اي التصق به داء او مجازي على سبيل الاتساع نحو مررت بزيد والمعنى
التصق مروري بمكان يقرب من زيد لان مرورك الذي هو صفة قائمة بك غير
متصل بزيد وعن الاخفش ان المعنى مررت على زيد بدليل قوله تعالى وانكم لتمرون
عليهم مصبحين قوله لان المقصود في الالصاق الخ الالصاق يقتضي ملصقا وهو ما قبل
الباء وملصقا به وهو ما بعدها والملصق هو الاصل في الالصاق والملصق به
بمنزلة الآلة فقد دخل الباء على الاثمان التي هي آلة اولان الباء آلة كالآلات اذ المقصود
من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك متحقق في المبيع دون الثمن لانه في الغالب
من النقود وهي لا انتفاع بها في ذاتها سوى التوصل الى المقصود كغيرها من الآلات ولهذا
صح البيع مع عدم ملك الثمن ولم يصح مع عدم ملك المبيع فان قلت ليس بكلي اذ المقصود
للبائع في قولك بعت هذا الفرس بعشرين دينارا ليس الا الدنانير كما انه لا مقصود
للمشتري سوى الفرس مع ان الثمن احد الركنين فكيف يكون تابعا كالآلة اجيب
بان المقصود من شرعية البيع الوصول الى ما يتوقف عليه بقاء الانسان من المأكل
والمشرب والملبس ونحوها وليس ذلك الا بالمبيع بخلاف الثمن فانه غير مقصود لذلك
وانما هو وسيلة اليه لانه كان مقصودا في البيع ايضا الا ترى ان البيع يبطل بهلاك
المبيع قبل القبض دون الثمن وهو قوله فيصح الاستدلال به قبل القبض لان التصرف
آية التبعية والمتبوعية في الثمن جائز قبل قبضه دون المبيع لنهيه عليه السلام عن بيع
ما لم يقبض وفيه شيء فانه اذا اعتق المشتري العبد في يد البائع قبل قبضه صح
والجواب بان العتق شرطه الملك وقد وجد والبيع شرطه القدرة على التسليم وذا

ويكون الا بعد القبض فان قلت هل يجوز التصرف في الثمن من البايع والمشتري ام لا قلت اما البايع
فيجوز مطلقا واما المشتري فان كان نقودا جاز لانها لا يتعين وان كان عينا
فلا يجوز ويكون سلما فيراعى فيه شرائط السلم من التاجيل وغيره ويجعل العبد راس مال السلم والكر
مسلما فيه فلا يصح الاستبدال به قبل القبض والفرق بين الصورتين ان اضافة العقد
الى العبد يجعله اصلا ملصقا بالكر والثمن تابعا ملصقا به وشرطا وفي العكس
بالعكس قوله يقع على الاخبار بالحق وهو ما طابقه الواقع من الكلام ويقابله الباطل
وهو وان ساع استعماله في الاعتقادات مرادف للصدق المقابل للكذب وهو وان
ساع استعماله في الاقوال واعتبرت مطابقته للواقع مرادف للحق ايضا لا على
مطلق الاخبار لان حرف الالصاق يقتضي ملصقا به فيكون دليلا على مفعول المخبر
لان القدوم الذي صحبته الباء لا يصلح مفعولا للمخبر لكونه معمولا للباء والشيء
الواحد لا يجوز ان يكون معمولا لعاملين فيكون التقدير ان اخبرتني خبرا ملصقا
بقدوم فلان والخبر الملصق بقدومه لا يكون بدونه فلا يقع العتق بالخبر الكاذب
لانعدام شرطه وهو صدق الخبر فيه شيء اذ يجوز ان يكون الشيء معمولا لعاملين
مختلفين احدهما عامل في اللفظ والاخرى في المحل نحو كفى بالله شهيدا ومررت بزيد
فيجوز ان يكون القدوم مجرورا بالباء لفظا منصوبا بالفعل محلا ليكون مفعولا
ثانيا بلا اضمار كما في اخبرني بهذا الخبر زيد قوله فهذا يقع على مطلق الخبر لانه اذا
لم يذكر الباء صلح الباقي لان يكون مفعولا ثانيا للاخبار اذ يصير التقدير ان اخبرتني
قدومه وحقيقة القدوم لا يصلح مفعول الخبر فيقدر مضاف محذوف هو لفظ خبر
ليصح الكلام فيحمل المعنى الى ان اخبرتني بخبر قدومه والخبر اسم للكلام يدل على المخبر به
لا غير فيتحقق الشرط وان كاذبا ويلزمه تحقق المشروط قوله فلا يبقى الفرق يعني بين
الصورتين التلفظ بالباء وتقديرها لان المقدر كالملفوظ واجاب الهروي
بان الباء اذا قدر كان ثابتا من وجه دون وجه بخلاف ما اذا كان مذكورا
والباء التي للالصاق اقوى من التي للتعدية فلهذا يقع الاول على الحق دون الثاني
فان قلت الاخبار يستعمل بمعنى العلم قال الله تعالى مالم تحط به خبرا اي علما فكان
الواجب ان يقع على الحق كما قالوا ان اعلمتني انه فلان قدم اجيب بان الخبر في العرف

كلام يحتمل

فلهذا يقتضي وجوع المخبر اذ لا يمكن ان يكون ملصقا بالقدوم المعدوم فيتوقف العتق على الاخبار بالحق الذي يكون المخبر فيه وهو القدوم واقعا حتى يكون ملصقا به فلا يعتق بالاخبار كذبا مسكه

لان الجار والمجرور فيه منصوب المحل على المفعولية مسكه

كلام يحتمل الصدق والكذب ولا كذلك العلم فيقع على الخبر الحق والباطل ولا يجوز ذلك
في العلم قوله لانه نكرة موصوف بصفة وهو الاذن عامة باعتبار عموم موصوفها
لوقوعه في سياق الشرط اذ عموم الموصوف يستلزم عموم الصفة تامل واما جواب
الشارح فحاصله ان عدم الفرق انما يكون لو لم يكن ما قدر من دخول الباء عليه متضمنا
للاسناد وهو متضمن لان ان مع اسمها وخبرها يتضمن الاسناد وهو ظ واذا تحقق
وجود ذلك جاء عدم اقتضاء الصدق لكونه اسنادا خبريا محتملا للصدق والكذب
قوله شرط تكرار الاذن في كل خروج فلو اذن فلم تسمع فخرجت لم يحنث عند ابي يوسف
وعندهما يحنث ولو اذن لها متى شاءت او كلما ارادت ثم نهاها فخرجت لم يحنث
عند ابي يوسف وقال محمد يحنث ولو قال الحالف اردت بقولي الا باذني الا ان
اذن لك صدق ديانة لا قضاء لان فيه تخفيفا ولو قال في الثانية اردت الا باذني
صدق قضاء لانه فيه تشديدا قوله فيكون تقدير قوله الا باذني الا خروجا ملصقا
باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له لفظ عام مناسب له في جنسه ووصفه
ليستثنى منه فيكون المعنى ان خرجت خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق
الشرط تعم فاذا اخرج منها بعض بقي ما عداه على المنع قوله فلا يحمل على الاستثناء لان الاذن
غير مجانس فيجعل غاية مجازا عن الغاية بمعنى حتى ويمكن ان تقول جعله بمعنى حتى مجازا اقرب
الى الحقيقة قوله كان المستثنى سبق قلم والصواب كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه
وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر قوله اشهر من ان يكون
فيه شيء اذ القلة تنافي الشهرة ولئن سلم فلعارض ما هو بنية المجاز كما سيذكر قوله
واما جواب الاذن في كل دخول فهو جواب سؤال تقريره ظ هذا ولو نوى بقوله
الا ان اذن لك التكرار صدق قضاء وديانة ولو نوى المرة فقط في الا باذني
صدق ديانة لا قضاء كذا في جامع البرهاني لانه نوى فيه تخفيفا عليه قوله فان قلت ان مع الفعل في هذا
السؤال مبني على منع تعذر الاستثناء وجعل الا مستعملة في موضعها كما لا يخفى
بالتقرير المذكور قوله قلت على هذا التقدير ايضا اجاب الهروي بانه على هذا التقدير يلزم
المجاز ايضا وهو جعل المصدر حينا ثم ما ارتكبناه اولى لان المجاز اهون من الحذف
لان في الحذف جعل غير المنطوق منطوقا ثم على ذلك التقدير يلزم الحذف يعني حذف

قوله لانه نكرة موصوفة الى قوله تامل لم يقع في محله

مجاز والاستثناء المنقطع مجاز فلم يترجح احد المجازين والجواب ان جعله بمعنى حتى

لانه نوى محتمل كلامه لان حذف حرف الالصاق يجوز وفيه تشديد عليه مسكه

مبني

الوقت المضاف وحذف الوقت المستثنى منه قوله الا وقت اذني ليس بعام لانه مضاف
الى المعرفة فيختص بالاذن مرة قوله ولو بدل اى لو قال القائل الا وقتا اذنت لك
مكان قوله الا وقت اذني لصار الوقت عاما لكونه نكرة في سياق الشرط ولو صلح السؤال
الى ذلك فالجواب المذكور عنه فاسد وهو قوله فلا يحنث بالشك لان عدم
الحنث لكونه مجتهدا فيه ليس بيقين حتى لا يزال بالشك سلمنا انه يقيني لكن لنا قاعدة
اخرى وهو انه اذا اجتمع معنا حاظر ومبيح قدم الحاظر وهنا قد اجتمع عدم الحنث
على التقدير الاول والحنث على هذا التقدير فينبغي ان يحنث وهذا تقرير الاشكال
ولقائل ان يقول ما ذكرتم من انه اذا اجتمع حاظر ومبيح قدم الحاظر انما هو بين
الادلة بان وجد دليل باباحة شيء وآخر بحظره واما اذا وقع ذلك بين اجتهادين
بان ادى اجتهاد الى اباحة شيء وآخر الى حظره كما هنا تعارضا وتساقطا ويرجع
الى الاصل وهو الاباحة فتأمل قوله وفيه بحث الى قوله فلم حمل على هذا المجاز دون
مجاز آخر وهو معنى السببية والجواب عنه ان الحمل على الشرط اولى لانه اقرب الى
الالصاق لان في الالصاق معنى الترتيب بالزمان لانه يقتضي ملصقا به مقدما
على الملصق زمانا ليمكن الالصاق به والترتيب الزماني موجود في الشرط مع المشروط
بخلاف العلة والسبب لانهما ربما يكونان مقارنين للمعلول والمسبب زمانا
فيكون اعتبار الالصاق بالشرط اولى مما سواه وفيه شيء اذ لا نسلم ان الالصاق
يقتضي الترتيب والصواب ان يقال لا نسلم انها اذا كانت للسببية يقع الطلاق
منجزا ولو سلم ذلك فذلك انما يكون لالغائها بحيث لم يتعلق بها ما قبلها اصلا
والحمل على مجاز فيه اعمال لا خير من الحمل على مجاز يستلزم الالغاء لا يقال حمله على الشرط
يبطل اصل الكلام وذلك فوق الالغاء لانا نقول الالغاء فوق الابطال هذا
فبقي شيء وهو ان يقال لم عدل عن الحقيقة وهو الالصاق الى المجاز وهو الشرط من غير
داع وهو امكان العمل بالحقيقة وسنذكر الجواب قريبا قوله والاوجه ان قد يقال
ما ذكره الشارح من الاوجه وهو معنى قولهم بمعنى الشرط اذ لم يعنوا بكونها للشرط
انها خرجت عن حقيقة الالصاق وتمحضت بمعنى الشرط بل انها مع التشبيه للايضاح
لان الالصاق وان كان لا يتحقق بدون الملصق به كما لا يتحقق المشروط بدون الشرط

قوله لانه اى خروجا موصوف بصفة وهو الاذن عامة باعتبار عموم موصوفها الوقوعه في سياق الشرط اذ عموم الموصوف يستلزم عموم الصفة تأمله صح

وهنا قد اجتمع عدم الحنث على التقدير الاول والحنث على هذا التقدير فينبغي ان يحنث وهذا تقرير الاشكال ولقائل ان يقول ما ذكرتم من انه اذا اجتمع حاظر ومبيح قدم الحاظر صح

الا ان الملازمة لما كانت بين المشروط والشرط اشهر قالوا هي بمعنى الشرط للايضاح
اذ قوة المناسبة يقتضي شدة الاعتناء وح سقط الترديد المذكور في صدر البحث
ويصير ذكر الاوجه الحج تطويلا فتأمل قوله كما لو قال انت طالق ان شاء الله تعالى
فانه لم يقع لعدم الوصول الى العلم بوجود الشرط لان مشية الله تعالى لا يمكن الوقوف
عليها والجاري على اللسان تعليق لا تطليق والتعليق اعدام قبل وجود الشرط والشرط
هنا لا يعلم فلا يقع شيء وقال مالك واحمد يقع الطلاق لان شرطه تحقق اذ لو لم يشا
الله لما اجرى على لسانه التطليق والجواب ما مر قوله فكان ينبغي ان يقع الطلاق اذا
شاء العبد لوجود الشرط لان حصول مشية العبد تستدعي حصول مشية الله تعالى
قوله يمكن الجواب الخ تقرير الجواب انا سلمنا ان مشية العبد تابعة لمشية الله
ولا يفهم منه ان مراد العبد مراد الله تعالى اذ لو كان كذلك لوقع كلما اراده العبد واللازم
باطل والملزوم مثله قوله ونقول الخ الفرق بين هذا وبين الاول ان في الاول جعل
مشية الله تعالى فعل مشية العبد وفي الثاني نفس مشية العبد وفي الاول الباء
مقدورة بسببه اي لا يصدر منكم فعل المشية الا بسبب اشارة الله اياه وفي الثاني
لا يقع منكم فعل المشية التي هي اثر الفعل الا لمشارة اياها وهذا تعنف في الجواب
قوله ولو قال انت طالق بامر الله او بحكمه او فعله او باذنه او بقدرته يقع في الحال
وكذا لو قال انت طالق في علم الله بخلاف ما لو قال في امر الله او في ارادته او في قدرته
فانه لا يقع لان في حرف في مجاز عن الشرط ولو قال انت طالق لمشية الله او لارادته
يقع لان اللام للتعليل فكانه قال انت طالق لان الله تعالى شاء وهذا مما يدل على
عدم الفرق بين المشية والارادة ولو قال انت طالق بارادة الله تعالى او بمحبته
او برضاه لم يقع شيء لما قلناه في بمشية الله تعالى قوله لان استعمال الشرط في بعضها
محال وهو العلم والقدرة لانهما لما صفتان ازليتان اذ العلم يتعلق بالواجب و
الممتنع والممكن الموجود والمعدوم ولا يلزم الوقوع اذ كل شيء عنده بمقدار بخلاف
الامر والاذن والحكم لانها صفات تأثير وايجاد اذ المراد بالايجاد المفهوم من قوله
انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وكذا الاذن بمعنى الامر فهذه
وان كان يصح التعليق بها لكنه لا يجوز استعماله وعلى هذا الاستعمال لم جعلها

شروطا لا يقع كما في المشية قوله يقتضي وقوع الطلاق البتة هذا بطريق البحث اما المذهب فعدم الوقوع قوله والجواب اى عن قوله واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه انما هو في الوقوع على تقدير عدم المشية دون المشية قوله لا نم ان هذه الكلمة اي ان لم يشاء الله للتعليق بل للابطال لان التعليق بالمشية ابطال اى مبطل لصدر الكلام واذا ابطل الكلام بعضه بعضا خرج المجموع عن حيز الافادة فلا يقع شئ اصلا البتة ولو سلم انها للتعليق فلا نم لزوم الحكم وهو وقوع الطلاق على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان وجود المعلق عليه ممكنا وليس كذلك لانه لا يمكن الاطلاع على مشية الله تعالى وعدمها وايضا وقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله محال لكونه مالم يشاء مقطوعا بعدم وقوعه فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو قوله قال الشافعي الباء في قوله تعالى فامسحوا برؤسكم للتبعيض لانها دخلت على المحل فلا يستوعبه فيجب مسح بعض مطلق اذ لا رجحان للبعض على البعض فيتادى الواجب بمسح مطلق البعض والا لزمت الزيادة على النص بخبر الواحد وهي لا يجوز عندمن قدره اى الواجب بالربع او ثلاثة اصابع وقال مالك انها صلة وزيدت لتاكيد تعدي الفعل فيجب مسح كل الرأس كما لو قيل وامسحوا رؤسكم وهذا وان كان مجازا بالزيادة لكنه احوط ليخرج عن العهدة بيقين قوله وليس كذلك اي ليس معنى الباء في الآية كما قالاه من التبعيض والزيادة لانها لم توضع لشئ منهما اذ لو كان لنقل ضرورة ان لا ثبوت للغة بدون النقل فلا يعدل اليه مع امكان العمل بالمعنى الحقيقي وهو الالصاق قوله وذلك لا يستوعب الكل اي كل الرأس عادة اذ عادة الله تعالى جرت في خلقه مقعر به كل انسان اقل من محدب رأسه بان يكون مقعرها قدر ربع رأسه وحقيقة المسح يحصل بمجرد وضع اليد على الرأس ولصوقها بها وذلك باخذ ربع الرأس في العادة فيقدر به ولا حاجة الى المد قوله وصار المراد اكثر اليد وهو ثلثة اصابع اليد عملا بقاعدة ان للاكثر حكم الكل وفي هذا رد على زفر حيث اجاز المسح باقل من ثلثة اصابع فان قلت لم جعلت الثلث اكثر اليد وهو اكثر الاصابع لا اليد اذ اليد اسم لمجموع العضو المغيا برؤس الانامل والاباط قلت نظرا الى ان الاصابع هي الاصل في اليد باعتبار

لان الكلام

كما في قوله تعالى تنبت بالدهن وقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة

منفعتي

منفعتي الاخذ والبطش وكذا اوجب بقطع كلها دون ما سواها كمال الدية هذا ولا يخفى ان تفسير الشارع اكثر اليد بالاصابع ليس بظاهر قوله لان ما بين اليد تعذر الصاق توجيه لعدم الاستيعاب عادة غير التوجيه الذي ذكرناه وتقريره ان وضع الآلة لا يقتضي استيعابا في العادة لان العادة لا يوضع اليد بجميع اجزائها على الرأس فان ما بين الاصابع يظهر لكن بتعذر الصاقه كذا قال غالب الشراح ولا يخفى ان التوجيه الذي ذكرناه ابين فتامل تفهم قوله ولقائل ان يقول القول باجمال الآية مشكل الخ فان قلت اذا ثبت بهذا البحث ان الاجمال في الآية فمن اي قبيل يكون قلت من قبيل المطلق عند الشافعي ومن قبيل النص عند مالك وبعض مشايخنا اي نص في مسح الكل عنده وفي مسح البعض عندنا بهذه الطريقة المذكورة في المتن ومن قبيل المجمل عند آخرين وفيه الاشكال المذكور قوله فان قلت الخ حاصله ان الباء اذا دخلت المحل لا يقتضي الاستيعاب لا انها يقتضي عدمه والاول اعم ولا يلزم من وجود الاعم وجود الاخص فلا يرد السؤال وانما اورد هذا السؤال دفعا لوهم ما عسى ان يتوهم ذلك على ان لقائل ان يقول الزيادة على الكتاب نسخ وقد قال عليه الصلوة والسلام المائدة آخر القرآن نزولا فاحلوا حلالها وحرموا حرامها وذلك يدل على ان جميع احكامها ثابتة ويمكن ان يجاب بان الحديث المذكور يحتمل النسخ على انه الآحاد لا تعارض المشهور لكن مجرد دعوى الشهرة غير كاف هذا واجيب ايضا بان الاستيعاب في التيمم ثبت قياسا على الاصل وهو الغسل لان حكم الخلف في المقدار حكم الاصل وفيه نظر لانه يشكل بمسح الخف فانه خلف عن الغسل ولم ياخذ حكمه في المقدار والتحقيق ان المسح بدل لا خلف والكلام في الثاني والفرق بينهما اي البدل والخلف ان البدل لا يشرع مع امكان المبدل منه وشرط الخلف تعذر الاصل فكان البدل بمنزلة وظيفة مبتداة شرعت فلا يلزم منه مراعاة المبدل بخلاف الخلف قوله على الالزام على في اللغة حرف موضوع للاستعلاء الحسي نحو زيد على الفرس او الحكمي نحو فلان امير على القوم وفي الشريعة للالزام في اللزوم لان الدين يعلو من هو عليه ويركبه على ما لصاحب الدين من العلو على من هو عليه ومن ثم قيل ان لصاحب الحق يدا ومقالا قوله الا ان يقول له على الف وديعة اولكنها وديعة او الا انها وديعة او غير ذلك مما يكون مغيرا لصدر الكلام

كلمة للاستعلاء على غيره

عن الايجاب في الذمة فينصرف الى الوديعة لما فيهما من وجوب الحفظ ولا يثبت به
الدين وانما شرط الاتصال لانه غير مغير وهو لا يكون منفصولا وانما قال وديعة و
لم يقل او عارية لان العارية في الدراهم والدنانير قرض والقرض دين الا انه
يخالف الدين من جهة التاجيل وعدمه وانما اقتصر على الدين مع ان القرض دين
في الذمة لان الدين اعم اذ كل قرض دين ولا عكس فلو ذكر الاخص لتوهم قصر الحكم
عليه والدين ما لزم ببيع او شراء او صلح من جناية او غير ذلك وكذا كل ما لزم
بالعقود بخلاف القرض فان المراد به السلف قوله في المعاوضات المحضة اي الخالية
عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح يعني كانت بمعنى الباء مجازا لتعذر
العمل بالحقيقة وظهور علاقة المجاز لان اللزوم المستفاد منها يناسب اللزوم
المستفاد من الباء لان الشيء اذا لزم الشيء كان ملصقا به قوله يجب ثلث الالف
عندهما وتبنى منه ان على فيه بمعنى الباء عندهما فيكون الالف عوضا لا شرطا و
اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض لان ثبوت العوض والمعوض من باب المقابلة
حتى يثبت كل من هذا في مقابلة كل جزء من ذلك ويمتنع تقدم احدهما على الآخر
كالمتضايفين قوله وعنده للشرط فلا يلزمها شيء والطلاق رجعي قوله كلمة على
تدل على الشرط حقيقة اي حاصل ان على في ذلك بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها
في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط لان الطلاق يحتمل التعليق فان قيل كلمة على
داخلة على المال لا على الطلاق وانه يقتضي كون المال شرطا دون الطلاق بل هو مشروط
قلنا طالبة مطلوبها الطلاق وبتبعية اتصال المال به فلما كان المال غير قابل
للتعليق جعل دخولها عليه كدخولها على الطلاق للاتصال بينهما قال بعض المحققين
الحق ان يقال انها حقيقة في اللزوم الصادق في ضمن ما يجب فيه الشرط المحض
نحو بايعتك على ان لا يشركن بالله شيئا وانت طالق على ان تدخلي الدار و
ما وجب فيه المعاوضة المحضة كبعتني هذا على الف والمتنازع فيه مما يصح فيه
كل من الامرين لان الطلاق مما يتعلق بالشرط المحض ويصح الاعتياض عنه ولا
مرجح لاحدهما على الآخر قوله قلت اي كانه اختار الشق الثاني كما هو قاعدة المجيب
عن السؤال المتردد بين شيئين فانه اما ان يختار احد الشقين ويدفع ما يرد عليه

وكذا كما استعير للالصاق تصحيحا للكلام بقدر الامكان

لتقدم وجوع الشرط لان الشرط جميع الطلقات

او يختار

او يختار شقا ثالثا وهنا اختار الشق الثاني والحاصل انها في الشرط بمنزلة الحقيقة
المستعملة وكونها بمعنى الباء مجاز متعارف وذلك لان الطلاق يحتمل الشرط ويكون
معاوضة من جانب المرأة اذا وقع على مال والحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف
عنده وعندهما العكس اولى لكن ما قال ابو حنيفة ادق واحج فان المعوض يثبت
مع العوض مقارنا والمشروط يعقب الشرط لتوقفه عليه وليس بين الطلاق وبين ما
لزمها من المال مقارنة لان الطلاق يقع اولا ثم يجب المال وذلك معنى الشرط
فحمله عليه اولى لقربه من الحقيقة قوله والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط وذلك
لان ثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط
من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط للزم تقدم جزء من المشروط
على الشرط وذلك مخل بالمعاقبة بينهما بل مجموع الشرط علامة على لزوم كل المشروط
قوله ومن للتبعيض اي اتفق ائمة اللغة على ان من حقيقة في ابتداء الغاية وفيما سواه
على سبيل المجاز لوجود معنى الابتداء في جميع استعمالاتها وذهب بعض الفقهاء الى انها حقيقة في التبعيض واليه
مال فخر الاسلام وتبعه المص وهذا ليس ببعيد لما ذكرنا واعلم ان المراد من الغاية
في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء
على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء ولا انتهاء قوله وعندهما له ان
يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من للتبيين اي فرجع الخلاف الى من فانها
في مثل ذلك للتبعيض عنده لانه الحقيقة المستعملة وللبيان عندهما لانه مجاز
متعارف ويجيء على قوله لو قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤوا اعتقوا
كلهم وكان ينبغي ان يعتقوا الا واحدا عملا بكلمة العموم والتبعيض كما في الفرع
المذكور هنا وقد مر الفرق في بحث العام والكلام فيه قوله هذا شروع في بيان
الضابط اي اعلم انهم اختلفوا في دخول ما بعد الى في حكم ما قبلها فذهب النحاة
في ذلك الى اربعة مذاهب احدها انه يدخل تحته حقيقة الا ان يتجوز فيه بعدم
الدخول فلا يدخل والثاني عكسه والثالث انه مشترك بين الدخول وعدمه وعليه
المحققون منهم لان النهاية من غير دلالة على الدخول وعدمه وانما ذلك راجع
الى الدليل والرابع انه يدخل ان كان من جنسه والا فلا وذهب الاصوليون الى ان الغاية

ان كانت قائمة بنفسها الى ما ذكره المص من الضابط ولا يختال ما يناسب مذهب الاصوليين من مذاهب النحاة قوله احترازا عن الليل فانه يفتقر في استحقاق اسمه الى محل آخر وهو النهار وفيه بحث فان الليل لا يفتقر في وجوده الى الغير بل هو قائم بنفسه ولهذا اورده فخر الاسلام في القسم الذي هو قائم بنفسه قوله ولقائل ان يمنع كون المرافق من هذا القبيل هذا البحث ظاهر اذ المرافق من القبيل الثاني قوله ولقائل ان يقول اذ قرب بالكلام الخ هذا الكلام مردود بوجهين احدهما ان ما قالوه لا ظهار فائدة الكلام المغيا من غيره لا نوع فيه الثاني ان النص باشارته او باقتضائه فما نحن فيه من الاول لانا اثبتنا الايجاب بالامر والاسقاط بالغاية لان المامور به غسل اليدين وهو تسييل الماء عليها وذلك في نفسه ممتد فلا يجعل الغاية معه للمد اذ هو تحصيل الحاصل فرفناها للاسقاط اذ التأسيس خير من التوكيد فيكون الايجاب ثابتا بالعبارة والاسقاط ثابتا بالاشارة لان الاول ظاهر من كل وجه ومقصود بالسوق وسوق له بخلاف الثاني وان كانا ثابتين بالنظم واما العرف فلا يقضي الا على اهله لا على الخطابات اللغوية فلا يرد عدم دخول الغاية في قوله قرأت هذا الكتاب من اوله الى كتاب البيوع قوله قال صاحب الكشاف لا فائدة في نقل كلام الكشاف لانهم لو لم يقولوا ذلك بغير ليل وهو قرائن الاحوال قوله كالليل في الصوم الخ واعترض بان الليل قائم بنفسه لانه لا يفتقر في وجوده الى غيره ولهذا اورده فخر الاسلام في القسم الذي هو قائم بنفسه فكيف يستقيم ذكره في القسم الذي هو قائم بنفسه واجيب بانه يفتقر في استحقاق اسمه الى محل آخر فلا يكون قائما بنفسه ولذا ذكره شمس الائمة في القسم الذي هو غير قائم بنفسه وفيه نظر لانه ان اريد بالمحل الآخر مقابلا لانتهاء الغاية فلا نم ان الليل كذلك لانه زمان ليس في مقابلة محل وان اريد مطلق المحل فلا نم انه مثل الحائط والبستان قائم بنفسه مع انه يحتاج في وجوده الى محل قوله وفي للظرفية اى بمعنى انها يفيد اشتمال المجرور بها على ما قبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا نحو الماء في الكوز والصلوة في الليل او تشبيها نحو زيد في نعمة والدار في يده قوله وان نوى آخره صدق عند ابي حنيفة الخ اما اذا لم يكن له نية تعين الجزء الاول للوقوع لعدم المزاحم فيقع فيه قوله اذ لا اختصاص للطلاق بالمكان

الواحد لا يمتنع ان يثبت حكمين مختلفين احدهما بالعبارة والآخر بالدلالة او صح

اى الى الغنا وهو الصوم اذ الصوم في اليوم ح

اذ الواقع

اذ الواقع في مكان واقع في جميع الامكنة فلا يصلح ان يكون شرطا ليكون تعليقا والعقد فيه ان المكان الداخل عليه حرف في موجود في الحال فيكون التعليق به تنجيزا بخلاف الزمان فانه معدوم فالتعليق به يكون تعليقا معنى فيعمل عمل التعليق حقيقة والتحقيق ان الاضافة تجعل ما بعدها ظرفا وهو يتضمن نوع تعليق والتعليق لا يتصور الا في امر معدوم وذلك في الزمان لان اجزاءه توجد شيئا فشيئا بخلاف المكان فانه بجميع اجزائه موجود فلا يتصور التعليق به واذا عدم التعليق كان ارسالا للطلاق والطلاق المرسل لا يتوقف على شيء لان الطلاق يتوقف اذا كان معلقا بشيء حقيقة او معنى نحو انت طالق ان كلمت زيدا وانت طالق في غد كانه قال انت طالق اذا جاء الغد قوله الا ان يضمر الفعل استثناء من قوله يقع في الحال تقريره اذا اضيف الطلاق الى مكان وقع في الحال الا ان يضمر الفعل الذي هو المصدر بان تنوى دخولك الدار اي وقت دخولك الدار من باب وضع المصدر موضع الزمان ح لا تطلق في الحال ويصير بمعنى الشرط ويتعلق الوقوع بالدخول فيصدق ديانة لا قضاء لان اللفظ وان كان يحتمل ذلك من حيث ان الدخول حال في الدار وسبب للكينونة فيها بخلاف الظرف قوله لان في الظرف معنى المقارنة من حيث احتوائه على المظروف ويجوز قوله انت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة لان القبلية يكون صفة الاولى لان في قوله قبل واحدة ضمير عائد الى قوله واحدة اى واحدة ثابتة قبل واحدة وبهذا الثبوت خرجت المرأة عن محلية الطلاق الثاني بخلاف قبلها واحدة فان القبلية وقعت صفة للواحدة الثانية لانها فاعل للظرف فيكون هي المتصفة بالقبلية والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي والا فالجملة الظرفية اعني قبلها واحدة صفة للواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا كما اذا قال معها واحدة ثبت من قصده قدر ما كان في وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق يجعل ايقاعا في الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال قوله ولو قال له علي الف درهم قبل درهم يجب درهم واحد لانه صفة للاول فكانه قال درهم قبل درهم يجب علي في المستقبل ولو قال قبله درهم يلزمه درهمان

لكونه صفة الآخر اي درهم قبله درهم فقد وجب علي والحاصل ان الاقرار مخالف للطلاق
لان الطلاق لا يقع مطلقا في قبل وفي بعد عند انصالهما بها الكناية لان الطلاق لا يقع
بعد المحلية والدرهم بعد الدرهم يجب دينا قوله لانه في المدخول بها يقع الجميع لوجود المحلية
لقيام العدة قوله لان عند عبارة عن القرب فيه شيء لان عند موضوعة للقرب لغة
وللحضرة شرعا فلا ينافي قوله لان اللزوم في الذمة ليس عند حضرة حقيقة لان الدين
وصف في الذمة وقوله له عندي دين مجاز لان العندية وهي لا يتصور في الدين
اذ الحضرة لوجوه المشاهدة حقيقة والدين ليس كذلك فان قلت لم لا يحمل على العارية
مع انها امانة في يد المستعير قلت عارية الدراهم والدنانير قرض فيثبت في الذمة
فيكون دينا فتنبه لذلك قوله وغير صفة تستعمل للنكرة حالة اضافتها الى المعرفة
اضافة معنوية نحو جاءني رجل غير زيد لانها نكرة لا تعرف بالاضافة الى المعارف
لتوغلها في الابهام فان قلت فما تصنع في قوله تعالى غير المغضوب عليهم فانها وقعت
صفة للمعرفة وهو الذين قلت لانه في معنى النكرة لعدم ارادة المتعين او لان غير
اذا وقعت بين متضادين وكانا معرفتين تتعرف بالاضافة كقولك عليك بالحركة
غير السكون وكذا هنا لان المنعم عليهم والمغضوب عليهم متضادان قوله لانه اي قوله
غير دانق صفة الدرهم ومقتضى الوصف بالغيرية ان لا يكون الدرهم المقر به ناقصا
قوله وهو اي الدانق سدس الدرهم وقيل ربعه ويمكن الجمع بينهما بالاحالة على اختلاف
العرف قوله احترز به اي المقر بقوله غير دانق قوله فيلزمه درهم الا دانقا لان الدرهم
المقر به ينقص دانقا فيكون اللازم للذمة اما خمسة اسداس الدرهم او ثلثة ارباعه
على اختلاف القولين وبهذا ظهر الفرق بين الوصفية والاستثناء كما ظهر في نحو
جاءني رجل غير زيد وجاءني القوم غير زيد فان الاول لا تعرض فيه لزيد بنفي
ولا اثبات والثاني مفيد للحكم عليه بعدم المجيء وكذا لو قال لفلان علي دينار غير
عشرة بالرفع لزمه دينار لما ذكرنا ولو نصب فكذا عند محمد خلافا لهما فانه عندهما يلزمه
الا قيمة عشرة دراهم لمحمد جعل الاستثناء منقطعا وهما جعلاه متصلا وذلك
بطريق البيان وذلك بطريق المعاوضة قوله اي كلماته انما فسر الحروف بالكلمات
لان ادوات الشرط ليست كلها حروفا بل الحروف منها ان ولو وما سواهما اسماء

والكلمات

اي عند محمد لان الجنسية صورة ومعنى شرط لصحة الاستثناء عنده والدرهم لا يجانس الدينار صورة وان كان يجانسه معنى مسطه

والكلمات تشتمل الحروف والاسماء وحكاية الشارح اعتذر عن تعبير المصنف بالحروف بشيئين
على سبيل البدل احدهما انه اراد بالحروف الكلمات لا الحروف المصطلحة وثانيهما يجوز
انه اراد الحروف المصطلحة تغليبا لها على بقية الادوات لاصالتها اذ كل واحد
من الاسماء التي يجازى بها تبع لان في المجازاة وانما قلنا على سبيل البدل لانه
لا يمكن الاعتذار بهما معا للمنافاة بينهما قوله وليس لها معنى آخر سواه لك ان تقول
لا نسلم ذلك لانها تكون نافية ايضا نحو ان من شيء الا يسبح بحمده ومخففة من الثقيلة
وعاملة عمل ليس نحو ان هو مستوليا على احد والجواب ان المراد ها هنا انها للشرط
ليس لها معنى سواه بخلاف غيرها من الادوات فانها تكون لها معان اخر حالة كونها للشرط
مثل حين واين الشرطيتان فان الظرفية لازمة لهما قوله محتمل للوجود والعدم المناسب
ان يقول محتمل للوجود فقط لان العدم قد تقدم ذكره او يقول اي نحو ان يوجد
وان لا يوجد والحاصل ان شان مدخولها ان يكون مترددا بين ان يكون وان لا يكون
فلا يستعمل في قطعي الوجود والعدم الا لتنزله منزلة المشكوك لنكتة قوله ليس بكائن لا
محالة الجملة صفة الخطر الظاهر صفة ثالثة لامر اي امر ليس بكائن اي بموجود لا محالة
وكان الاولى عدم ذكر هذه الجملة للاستغناء عنها بما هو قبلها اذ هو بصدد الاختصار
قوله لان المقصود من دخولها هو الحمل على الشيء او المنع مثال الاول ان قدم زيد
فعبده حر ومثال الثاني ان دخلت الدار فانت طالق ولا بد من التقييد بالغالب
حتى لا يرد لو قال لامرأته ان حضت فانت طالق فانه يمين وليس فيه حمل ولا منع
قوله وذا لا يجوز في الممتنع والمتحقق اذ لا فائدة في الحمل على الممتنع والمنع عن الاول
والحمل على الثاني تحصيل الحاصل قوله فلا يقال ان جاء الغد وكذا لا يقال ان عشت
دائما لان ذلك ممتنع ولك ان تقول الحيض من الامور الكائنة البتة عادة مع انهم
استعملوا فيه ان واذا فقالوا اذا قال لامرأته ان حضت فانت طالق واذا حضت
فكذا والجواب ان ان يستعمل في قطعي الوجود او الامتناع لتنزله منزلة المشكوك
لنكتة قوله فاذا مات الزوج اي قرب موته على وجه لا يسع فيه انت طالق فقد وجد
الشرط فتطلق ثلثا قوله لان امرأة الفار انما ترث اذا كانت في العدة ولا عدة
لغير المدخول بها والطلاق وقع قبل الموت في زمان لا يسع التلفظ بالطلاق فبانت

لا الى عدة ثم علىها الموت وهى ليست فى العصمة فان قلت لم لا تقولوا انها تطلق عقيب
موته فتوت فلت الشرط مشروط بالعجز عنه وذلك يحصل قبل موته فى زمان لا يسع
التلفظ به فلو قلنا بعدم الوقوع فى هذا الزمان فلان لا يقع الطلاق بعد الموت
من باب اولى فلها الميراث لوجود شرط وهو العدة قوله وكذا ان ماتت اى تطلق
ثلثا قبل موتها بساعة لطيفة لا يسع فيها كلمة التطليق وفى النوادر لا تطلق بموتها
لانها ما لم تمت فالتطليق من الزوج متصور وبعد موتها لم تبق محلا للطلاق بخلاف
الزوج فانه اذا اشرف على الهلاك وقع اليأس عن فعل التطليق فيه والصحيح ان موتها
كموته لتحقق الشرط وهو العجز بموت كل منهما واذا حكمنا بوقوع الطلاق قبل موتها لا ترث
منها الزوج لانها بانت قبل الموت فلم تبق بينهما زوجية لانها اذا اشرفت على الهلاك
فقد بقى من حياتها ما لا يسع التكلم بالطلاق وذلك القدر من الزمان صالح لايقاع
الطلاق فوجد الشرط والمحل باق وانما حكمنا بالبينونة مع ان المعلق صريح لانتفاء
العدة لغير المدخول بها لان الغرض ان الوقوع فى آخر جزء لا يتجزى فلم يلها الا الموت
وبه تبين وكقائل ان يقول اذا كان الباقى من الزمان قدر لا يسع التكلم بالطلاق
بالنسبة اليها فينبغى ان لا يقع الطلاق لان المحل لا يسع الطلاق بخلاف موته فتأمل
قوله لو وقع الطلاق قبل موته آن قيل هو فى الجزء الاخير من الحياة وهو عاجز عن التكلم
بالطلاق ومن شرطه القدرة لان المعلق بالشرط كالملفوظ عند الشرط قلنا هو
امر حكمى فلا يشترط له ما يشترط بحقيقة التعليق بل يكتفى بوجود ذلك عند التعليق كما
اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حال جنونه فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور
منه حقيقة التعليق قوله اذا عند نحاة الكوفة يعنى يصلح للوقت ويستعمل للشرط
بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخلت عليه ويجزم بها المضارع
ويكون استعمالها فى امر على خطر الوجود قوله على السواء يعنى من غير ترجيح احد
الاستعمالين على الآخر مع ثبوت الاسمية لها فى الحالين ولا يلتفت الى ما قيل من انها
فى ذلك حرف مرادف لان الشرطية لما يعوق عليه من النكت البيانية قوله كقول
الشاعر واذا تصبك خصاصة فتحمل أو كر واستغن ما اغناك ربك بالغنى معناه
عد نفسك غنيا واظهر الغنا مدة اغناء الله اياك واذا اصابتك مسكنة وفقر

فاصبر

فاصبر صبرا جميلا من غير جزع وشكوى واظهر الغنى بالتجمل والتزين كيلا يطلع الناس
على حالك والشاهد فيه جزم باذا تحمل لانها بمعنى ان لان اصابة الخصاصة من الامور
المترددة واذا اذا كانت بمعنى الوقت انما تستعمل فى الامر الكائن الذى لا ريب
فيه نحو مجىء الغد فلو لم يكن اذا ههنا بمعنى ان الشرطية لما جاز استعمالها فى الامر
المتردد قوله معناه ان تصبك لدخول الفاء وذا مخصوص بان قلت فى هذا الدليل
نظر لانتقاضه بقول الشاعر اذا ما لقيت بنى مالك فسلم على ايهم افضل ولان ادخال
الفاء مخصوص بجواب ان قوله واذا يكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس
يدعى جندب الحيس الخلط ومنه سمى الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط وحاس الحيس
اتخذه وحاصل المعنى انه يقول اذا كان امر شديد وقتال وحرب ندعى لها ونقاتل
واذا كان هناك تمر وسمن لم ندع لها وانما يدعى لها جندب الخمول الذى لم يقاتل فاذا
استعمل فى احدهما لم يبق الآخر مرادا فان المشترك لا عموم له قوله ويمكن ان يقال لكن
الاولى ان يقال بل هى موضوعة للوقت وقد تستعمل مجازا للشرط من غير سقوط معنا
عنها الا انهم لم يجعلوها كمال الشرط ولهذا لم يجزموا بها المضارع لفوات معنى
الابهام اللازم للشرط منها فلا جمع بين الحقيقة والمجاز بل جمع بين اصلى ومعنى
ضمنى لانها انما استعملت فى معنى الظرف متضمنة لمعنى الشرط باعتبار افادة الكلام
معها تقييد حصول مضمون جملة لمضمون اخرى فتدبر ذلك قوله ومما يدل على ما ذكرنا
هذا ابتداء كلام لا تعلق له بما قبله وحق العبارة ان يقول ومما يدل على ما ذكر لانه
انما قصد بذكر هذه المسئلة تأييد قولهما ويحتاج ابو حنيفة الى الفرق بين قوله
اذا لم اطلقك فانت طالق وبين قوله طلقى نفسك اذا شئت حيث جعل اذا
الاولى لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى آخر الحياة وفى الثانية
للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد المشيئة بالمجلس وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق
فلا يقع بالشك وفى التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك قوله ما لم يمت احدهما
على له بانه قد ثبت استعمال اذا فى الوقت الخالص والشرط المحض على التعارض فوقع
الشك فى وقوع الطلاق لانه ان كان بمعنى الشرط لا تطلق فى الحال وان كان بمعنى
الوقت تطلق للحال كما فى متى فلا يقع بالشك كذا قالوا ولقائل ان يقول لو كان

لان التقييد بالمجلس فى طلقى نفسك ثبت على خلاف القياس بضرورة
اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى صار راجعا الى اصله شاملا
للازمنة
منه

الى المبتداء الذى تضمن معنى الشرط نحو الذى
يأتينى فله درهم ثم اذا استعمل فيه
معنى الشرط والظرف فتم يجى لمجرد الظرف
ثم يجى اسما يقع مبتدأ وخبرا نحو اذا
يقوم زيد اذا يقعد عمرو اى وقت قيام
زيد وقت قعود عمرو وكذا انص نسبونه
منه

والفرق انه لما وقع لكلا المعنيين وقع
الشك فى مسئلتنا فى الوقوع فى الحال
فلا يقع بالشك وثمه فى انقطاع
تعلقه بالمشية فلا
ينقطع بالشك
منه

الشك واتفاق وقوع الطلاق لما وقع حين سكت ولو مضافا الى موت احدهما
لان النكاح محقق والمحقق لا يزول بالشك لان مقتضى التعارض اذا عدم المرجح تهاترهما
فيبقى الاضافتان جميعا والطلاق اذا لم يكن مضافا فهو منجز واجيب بان الشك واقع
في الكيف لا في اصل الطلاق لان موجبه انت طالق وليس فيه ما يوجب الشك وانما
وقع الشك فيما دل عليه اذا من الاضافة الى الموت او الى زمان خال عن التطليق فمعنى
قولهم وقع الشك في الطلاق وقوعه عند السكوت بدليل ان وقوعه عند موت
احدهما لا شك فيه وتهاتر الاضافتين انما لزم ان لو لم يتم مرجح لاحدهما وقد قام
استصحاب الحال مرجحا لانه حجة دافعة فيدفع الوقوع الى ما بعد الاضافتين انتهى
وفيه نظر **قوله** وروي عنهما الخ فان قلت روى ابن سماعة هذه المسئلة عن ابي يوسف
في نوادره ولم يذكر معه محمدا وتبعه على ذلك شمس الائمة في اصوله قلت ليس في سكوتهما
عن ذكر محمد نفي الرواية عنه ومن نقل حجة على من لم ينقل ولكن لا نص في ذلك عن ابي ح
قوله وكيف سؤال عن الحال قد نظر من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط
على ما هو راي الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط
الا انها تدل على احوال ليست في يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة
فلم يصح التعليق الا اذا ضمت اليها ما نحو كيفما تصنع اصنع وانما المقصود انها
من الكلمات التي يبحث عنها في هذا المقام من غير ان يكون من اسماء الظروف او
كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام اي السؤال عن الحال خاصة لكن لا خفاء
في انها لم تبق في مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف
مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق رجعيا ام بائنا
بل كانت للسؤال عن ارادة الوصف
على قصد السؤال بل صارت مجازا والمعنى انت طالق باي كيفية شئت **قوله** فان
والحال انه مفوض
استفهام السؤال عن الحال بان كان ما دخلت عليه ذا احوال حملت عليه وان لم
اي عن ارادة الوصف
يستقم بطل كونها للسؤال عن الحال **قوله** قال ابو ح رح قال في المبسوط في مسئلة
انت حر كيف شئت انه يعتق عند ابي ح ولا مشية له وعند هما لا يعتق ما لم يشأ
في المجلس فعلم ان بطلان تعليق الكيفية بصدد الكلام انما هو عند ابي حنيفة **قوله**
لان العتق لا كيفية له لقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه

على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بما ياتي من الزمان وكل هذه كيفيات ويمكن
ان يجاب بان المعلق بالمشية انما هو كيفية العتق لا اصله كما مر من ان كيف
للسؤال عن الحال فاذا يكون اصل العتق منجزا وليس له بعد التنجيز اوصاف و
احوال يمكن تعليقها بالمشية فيعتبر قوله انت لصدوره من اهله في محله
ويلغو قوله كيف شئت لعدم وجود ما يتعلق به والاحوال المذكورة انما يمكن
اتصاف العتق بها قبل الوقوع لا بعده **قوله** فيقع الواحدة يعني الرجعية التي هي
اصل الطلاق **قوله** وان كانت موطوءة الخ كان المناسب ان يقول بعد موطوءة
يقع عليها الواحدة الرجعية التي هي اصل الطلاق ويبقى الفضل اي الزيادة
في الوصف بالبينونة وفي القدر وبالعدد مفوضا اليها ببقاء المحل بقيام العدة
لكن يشترط نية الزوج الخ اذ لا يخفى ان هذا المرجع احسن من المرجع الذي ذكره
على ان قوله فلها المشية في الصفة مكرر بالنسبة الى المتن هذا والحاصل ان كلمة
كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل ففي العتق وغير المدخول
بها لا مشية بعد وقوع الاصل لوجود اوصاف واحوال يمكن تعليقها بها فيعلق
التفويض وفي المدخول بها يكون التفويض اليها لوجود اوصاف واحوال يمكن
بان تجعلها بائنا او ثلثا
تعلق المشية بها **قوله** والقدر بالرفع غلط والظاهر انه بالجر عطف على الوصف كما
ذكرنا والمعنى ان لها ان تزيد في الوصف بان تجعل الطلاق بائنا بعد ان كان
رجعيا وتزيد في القدر بان تجعله ثلاثا بعد ان كان واحدا لقيام العدة
فلها الزيادة في الوصف والقدر بل لا معنى للرفع لانه يكون عطفا على الفضل
فيصير المعنى يبقى لها الزيادة في الوصف ويبقى لها القدر وهذا كلام لا معنى له
ولقائل ان يقول العدد من الكم دون الكيف فلا يكون مطلوبا بكيف ويمكن ان
يقال انه من الكيف لافادته البينونة عند حصول مجموعه **قوله** فاذا اتفق نيتهما
يقع ما نويا بان شاءت البائن وقد نواه الزوج او شاءت ثلاثا وقد نواها
الزوج وان اختلفت المشيتان كان شاءت بائنا ونوى الزوج ثلاثا
او بالعكس فهي رجعية **قوله** لصاحب النهاية راجعت المنقول في جواب هذا
الاشكال يعني اصل السؤال وهو انه ينبغي ان لا يحتاج الى نية الزوج **قوله**

لانه لما فوض الامر اليها يجب ان يستقل باثبات ما فوض
اليها اعتبارا بعامة التفويضات منه

فيجب ان يعتمد على ما ذكره الطحاوي وابو بكر الرازي من ان نية الزوج ليست
شرطا لها وأجاب بعض مشايخنا بان المقتضى لاعتبار نية الزوج هو تمليك المفوض
كما فوض لا ما قالوا ولم نعتبر في ذلك نية الزوج لملكناها خلاف ما ملكها الزوج ولا سبيل
اليه اذ هو مبدأ استفادة ذلك فلا بد من اعتبار قصده ولهذا لم يكن لها ايقاع
الطلقتين لانه لا يملك ايقاعها بقوله انت طالق وما لا يملك الزوج انشاءه
لا يملك تفويضه وما لا يملك تفويضه لا يجوز مخالفته فيه وأما رواية الطحاوي
والرازي فمعارضة برواية غيرهما مع الترجيح بما ذكرنا انتهى فتأمل قوله وقالوا ما
لا يقبل الاشارة الخ تقرير كلامهما ما ذكره القوم ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات
الشرعيات من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله ووصفه سواء لانه
وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده بآثاره واوصافه فافتقر معرفة
ثبوته الى معرفة آثاره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف ايضا
(في وجوده فيكون وصفه بمنزلة اصليته من هذا الوجه)
مفتقر الى الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الاصل وقد تعلق الوصف
بمشيتها بالتفويض فوجب ايضا ان يتعلق الاصل وهو الطلاق بمشيتها بواسطة
الوصف لان حكمها واحد فلا يقع شيء بدون المشية وكذا حكم العتق لانه لما لم يكن
محسوسا او يعد شيئا بآثاره وصفاته فلا ينفكان فيكون حكم وصفه في الوجود
كحكم اصله فيلزم من تعلقه بالمشية تعلقه بها والحاصل انهم اتفقوا على تفويض الوصف
واختلفوا في استلزام ذلك التفويض الاصل فذهب ابو حنيفة الى عدم اللزوم و
ذهبا الى اللزوم قوله اطول ان هذا اي الخلاف بين الامام وصاحبيه قوله للعرض الثاني و
هو الوصف والحال قوله بل كلاهما حالان في الجسم وهو المرأة مثلا قوله مثلهما سواء في الاصلية
والفرعية يعني ان قلنا ان احدهما اصل فالآخر يكون اصلا او فرعا فالآخر يكون
فرعا لعدم انفكاك احدهما عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا ان يكون رجعيا او
بائنا وكذا البائن والرجعي لا يوجد بدون الطلاق واذا ثبت الملازمة من الجانبين
بطلت اصلية احدهما وفرعية الآخر قوله وكيف اي كيف لا يكون احدهما اصلا والآخر
فرعا والاحكام الشرعية بمنزلة الجواهر شرعا واذا كانت بمنزلة الجواهر فلا يبعد
في اصالة احدهما وفرعية الآخر قوله على انه لو صح ذلك اي ما قاله بعض الشراح من ان هذا

فان الكلام انما يعرف وجوده بثبوت اثره وهو الحل وكذا البيع يعرف بثبوت اثره وهو الملك

تارة لعله

مبنى

مبني على امتناع قيام العرض بالعرض ارتفع الخلاف لاختلاف بين الامام وصاحبيه
واللازم باطل اما الملازمة فلان امتناع قيام العرض بالعرض ملزوم الخصمين اي كل
منهما قائل به فلو كان الخلاف مبنيا عليه لما صح بل الخلاف مبني على عدم انفكاك الوصف
عن الاصل والجواب لا يصح ان قولهم ما لا يقبل الاشارة فحاله ووصفه بمنزلة واحدة
ليس بصحيح والا للزم انتفاء الفاسد على مذهبنا واللازم باطل بيان الملازمة ان
الربا وسائر البياعات الفاسدة مشروعة باصلها دون وصفها بالاتفاق فلو
كان ما ذكرتم صحيحا لكان الاصل مثل الوصف والوصف غير مشروع وما كان غير مشروع
بحسب الاصل والوصف فهو باطل بالاتفاق لا فاسد او كان الوصف مثل الاصل
والاصل مشروع فيكون الربا جائزا لا فاسدا وهو باطل بالاتفاق قوله فلو كان تحري
اي كلام المص قوله وهو غير مفوض عند الخصم وهو ابو يوسف ومحمد قوله يلزم ان يكون
الوصف كذلك اي غير مفوض وقد فرض مفوضا اتفاقا فهذا خلف قوله فالاولى ان
يحمل على القلب فيكون اصل الكلام فاصله بمنزلة وصفه وحاله فان قلت القلب
لا يحسن الا اذا تضمن اعتبارا لطيفا ونكتة من البلاغة وليس كذلك هنا لانه يوهم
خلاف المقصود قلت القلب فيه ثلاثة اقوال بعضهم قبله مطلقا وبعضهم رده مطلقا
والحق انه ان تضمن اعتبارا لطيفا قبل والا لا فهذا القلب انما يتاتى على القول الاول
وان لم يكن هو الحق ويمكن ان يقال لا قلب في العبارة لان الوصف اذا كان مثل
الاصل كان حكمهما واحدا فما ثبت في احدهما ثبت في الآخر وجعل الاصل اصلا في
قوله والوصف فرعا في المنزلة اولى من العكس فافهم قوله كم للعدد المبهم يقال كم سنك
وكم مالك ولا اختصاص لها بباب الطلاق فمحل الشارع فيه حزازة قوله فاذا قال
انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ وان شاءت فلها ان تشاء الواحدة فما فوقها
لان اصل الطلاق قد تعلق بمشيتها كوصفه ضرورة عموم كم في العدد الواقع في باب
الطلاق غير انه تمليك في الحال خال عن ذكر الوقت فيقتضي جوابا في المجلس كسائر التمليكات
المطلقة عن الوقت فيخرج من يدها كما يخرج بها خيار المخيرة من صريح الرد والقيام
وغيرهما مما يدل على الاعراض اما اذا كان فيها وقت فلا يتقيد بالمجلس كما في اذا
نحو انت طالق اذا شئت لا يقال ليس للزوج ان يطلقها اكثر من واحدة فكيف

لان الاحكام تنقسم عندنا الى جايز وباطل وفاسد

اما لم يكن فيه دلالة على الوقت

يكون لها ذلك وهي قائمة مقامه لانقول المراد من المشية مشية القدرة لا مشية الاباحة وهو يقدر ان يوقع الثلاث ان شاء فكذا هي لقيامها مقامه او نقول لا يكره الزيادة في حقها لانها لو فرقت لبطل خيارها فلا يتمكن من ايقاع الثلاث الا جملة فيباح لها العدم قدرتها كذا رواه الحسن عن ابي حنيفة بخلاف الزوج لانه قادر على التفريق قوله بشرطية الزوج انما اشترط مطابقة الزوج لارادتها لانه هو المملك فيعتبر عدم مخالفته فيه ولانه لما كان العدد المبهم كان التعيين الى مبهمه لان البيان لا يكون الا في المجمل وكان قول الشيخ اسم للعدد الواقع انما هو بالنظر الى الطلاق والا فمطلقا فلا دلالة له على شيء من المعدودات فتدبر قوله كما في قوله انت طالق دخلت الدار فانه يقع للحال ولو قال انت طالق تنجز عند محمد لعدم ما يتعلق به وعند ابي يوسف لا لان ذكران بيان لارادته التعليق قوله فلانه اقرب الى الحقيقة وهي ظرف المكان قوله لانه اي مطلق الظرفية مباين لظرف المكان لكن هذا المطلق لا يوجد الا في ضمن ظرف الزمان وهو مباين لظرف المكان هذا ولقائل ان يقول لا نم ان هذه القضية مانعة جمع بل مانعة الخلو لوجود المطلق في كل من الزمان والمكان واذا كان كذلك فما المانع من حمل حيث على ان بجامع مطلق الظرفية وان كان المطلق لا وجود له الا في ضمن نوع وهذا القدر كاف في صحة الاستعارة كما في زيد اسد بجامع مطلق الشجاعة وان كانت لا توجد الا في ضمن الافراد ويمكن ان يجاب عنه بان الجامع يجب ان يكون وصفا خارجا عن حقيقة المشبه به والمشبه كالشجاعة فانها خارجة عن حقيقة الطرفين اما مطلق الظرفية فجزء مدلول كل من حيث وان لان حيث ظرفية مقيدة بالزمان بخلاف الحمل على ان الشرطية فان الابهام خارج عن حقيقتها فتأمل قوله اذا قال المستامن لاهل الطاعة امنوني على بني فامنوه الخ قوله ان بكسر الهمزة على انها محكية لقال وبالفتح على تقدير الباء قوله لا يثبت الامان لهن لان الاسم لا يتناولهن منفردات لكن ان نقول لم لا يتناولهن بطريق المجاز والجواب ان المجاز لا بد له من العلاقة وهي منتفية فتأمل قوله لا اكل من هذه الحنطة فانه صريح في التناول مجاز متعارف في المتخذ منها قوله كقوله انت حر المناسب ان يقول ومثال الحقيقة منه كقوله انت حر اذ لا يخفى ما في دخول الشرح على المتن من الحزازة قوله لان وضعها في اللغة ليس كذلك اذ معنى

بالمكان والظرفية مقيدة

انت طالق لغة رفع القيد عنها اي طالق من التقييد وانت حر الاخبار بانه حر لا عبد ثم جعلا في الشرع لازالة الرق والنكاح قوله صريحان في ذلك المدلول وهو ازالة الرق والنكاح وحقيقتان شرعيتان فيه ايضا بدليل متعلق بقوله يجوز ان يكون و في بعض النسخ يؤيده اي يؤيد هذا الجواب ان المصنف ذكر الصريح عقيب ذكر الحقيقة والمجاز والاولى التمثيل بهما للحقيقة ويمثل المجاز بقول الحالف لا اكل من هذه الحنطة كما ذكره الشارح اولا ليكون التمثيل جاريا على الاصطلاح الذي به التخاطب لا على الاصطلاحين لان العقل لا يتبادر اليه لما فيه من الغذلكة ولا يضر الاقتصار في التمثيل على التمثيل للحقيقة دون المجاز لان الايضاح المقصود من التمثيل حاصل بذلك قوله وقيامه بالرفع عطفا على تعلق بمعنى ان قيام ذلك الكلام مقام معناه الذي يراد منه فيكون من باب زيد شاعر وكاتب والحاصل ان حكم الصريح اي يتعلق الحكم الشرعي بنفس الكلام من غير التفات الى المعنى وان يقام لفظه مقام معناه وهذا كالنوم لما اقيم مقام الحدث لم يلتفت الى وجود الحدث بل يثبت الحكم بنفس النوم الموجب للاسترخاء ولقائل ان يقول لم لا يقام لفظ المحكم والمفسر مقام معناهما ايضا لعدم احتمالهما غير معناهما مع انتفاء التخصيص والتأويل قوله اقول هذا مشكل قلت لا اشكال في كلام صاحب الغنية لانه كما يعرف عن موجبه بالقرينة الخفية وهي النية ديانة يعرف عند قضاء بالقرينة الظاهرة وهي قراءة المكتوب الا ترى انه لو حكى لفظ غيره وقال سمعته يقول امرأتي طالق لا يقع عليه شيء اي قضاء وكذا الوقوع ذلك من كتاب قوله واما الكناية فهي اي لفظا استتر المراد به استتارا ناشئا من الاستعمال بان استعمله المتكلم قاصدا الاستتار وان كان معناه ظاهر اللغة كان الانكشاف لا يحصل له بالتصريح باستعماله وان كان خفيا لغة واعلم ان من لم يصل باشتراط الاستعمال في التصريح لا يشترط هنا فيدخل فيه المشترك والمشكل وامثالهما قوله اي بالاستعمال ظاهره انه تفسير للضمير في به وليس بظاهر لان الضمير ليس عائدا الى الاستعمال لعدم تقدم ذكره وانما هو عائد الى ما وكان المناسب عدم ذكر اي ليكون قوله بالاستعمال تتميما وتصريحا بما حذف من المص اعتمادا على ما فهم من مورد القسمة كما ذكره في الصريح قوله الا بقرينة اي لفظية او معنوية قوله فانها لا تميز بين اسم واسم الا بقرينة تنضم اليها

بينهما مناسبة ظاهرة كما بين الشعر والكتابة لا فالذهن ينتقل من الشعر الى الكتابة لان الغالب ان من يكون شاعرا يكون كاتبا

يعلم

انت طالق

اى من تكلم او خطاب او غيبة وهى مع ذلك حقيقة فى معناها قوله فان قلت الضمائر
اعرف المعارف الخ تقرير السؤال بوجه آخر بان يقال لو كانت الضمائر من
الكنايات لتوقف تميز بعضها عن بعض على القرينة فلم يكن اعرف المعارف مع كونها
كذلك والجواب ان وضع الضمائر عام بمعنى ان الواضع وضع لفظات مثلا
لكل مخاطب ومع ذلك لا ينافى تعريفها وكونها اعرف المعارف لا ينافى صحتها من
القرينة الظاهرة لها حالة الاستعمال اذ لا ملازمة بين الوضع والاستعمال
فان الشئ قد يوضع عاما ويستعمل خاصا وبالعكس وقد يتوقفان فاذا كونها اعرف
المعارف لا ينافى كونها من الكنايات هذا واما جواب الشارح فلا يحسم مادة
السؤال ولهذا عقبه بالتأمل قوله لكونها مستترة المراد فكان فى ثبوت المراد بها تردد
فيتوقف الحكم بها على ازالة ذلك التردد بدليل متصل بها من النية او ما يقوم مقامها
من دلالة الحال كحال مذاكرة الطلاق قوله فيجب ان يقع بها الرجعى لان الكناية
انما تعمل عمل المكنى عنه وهذه الالفاظ كنايات عن صريح الطلاق والصريح لا يقع به
الا الرجعى فهذه الكنايات لا يقع بها الا الرجعى قوله لكن الابهام هذا بيان علاقة
المجاز وحاصله انها شابهت الكناية من جهة ما يتصل بها من الابهام كالبائن
مثلا ظاهر باعتبار البينونة مستتر باعتبار الوصلة التى هى محل البينونة فانها
تحتمل وصلة النكاح ووصلة القرابة والوصلة الكتابية وغير ذلك كما فى الوصل فاستعملها
لفظ الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل وتتعين البينونة عن وصلة
النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن
كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع رجعيا ولا يخفى ما فى ذلك من التكلف
قوله والحاصل انها كنايات حقيقة وكنايات عن الطلاق مجازا وفى التحقيق تسميتها
بالكنايات مطلقا مجاز فتأمل وفى شروح الفروع فى باب الطلاق لفظ يحتمل
الطلاق وغيره فلا يرد ان الكناية ما استتر المراد منه والمستتر فى هذه الالفاظ
هنا الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعى لان هذا معنى الكناية فى الاصول لا الفقه
فلا يحتاج الى الجواب بان اطلاق لفظ الكناية على كنايات الطلاق بطريق المجاز
قوله فتطلق المرأة على صفة البينونة ولا يكون انت بائن بمنزلة انت طالق على ما هو

اى يحتمل ان يراد به البينونة من جهة المراد او من جهة القرابة او من جهة النكاح منه

شان المجاز

شانه المجاز ليلزم ان يكون رجعيا وهذا مبنى على ان المراد فى الكناية اللازم بالعرض
والملزوم بالذات كما ذكره فى الشرح اما على قول من يكتفى فى الكناية بمجرد جواز ارادة
المعنى الحقيقى فلا يتأتى ذلك فيه فيلزم على هذا ان يكون الواقع فيه بهذه الالفاظ
رجعيا وبهذا يسقط ما ذكره الشارح فى صدر البحث لان هذا التفسير ليس مبنيا
على قول من يكتفى بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقى قوله ولو سلم الخ اى لو سلم ارادة الموضوع له
فى الكناية فلا خفاء فى انه لا يكون مقصودا ولا لازم الثبوت فى الواقع الا ترى
ان طويل النجاد كناية عن طول القامة وهو لا يوجب ثبوت طول النجاد فى الواقع
لجواز ان يكون طويل القامة وهو قصير النجاد وبالعكس فمن اين يلزم وقوع الطلاق
بصفة البينونة ويمكن ان يجاب عنه بان اللازم الا عطى حكم اللازم الحقيقى فى المقامات
الخطابية والا لما استقامت الكناية فيما ذكرت قوله والنسبة بين الكناية والمجاز الخ
اى بينهما عموم وخصوص من وجه يجتمعان فى مادة وينفرد كل منهما عن الآخر فى اخرى
وهذا فى اصطلاح الاصوليين اما فى اصطلاح علماء البيان فبينهما تباين كلى لان المجاز
هو الكلمة المستعملة فى غير ما وضعت له مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له والكناية
هى الكلمة المستعملة فى غير ما وضعت له مع جواز ارادة ما وضعت له وعلى هذا فالكناية
عندهم واسطة بين الحقيقة والمجاز وهذا رأى صاحب التلخيص وصرح صاحب المفتاح
بانها حقيقة فانه قال فيه المراد بالكلمة المستعملة اما معناها وحده او غير معناها
وحده او معناها وغير معناها والاول الحقيقة والثانى المجاز والثالث الكناية
والحقيقة والكناية يشتركان فى كونهما حقيقيين ويفترقان فى التصريح وعدم التصريح
قوله والاظهر انه استثناء من قوله حتى كانت بوائن وجه الاظهرية انهم صرحوا بان الكل
كنايات الطلاق وان الواقع بها بائن الا الثلثة الفاظ اذ لو كانت استثناء
من قوله كانت بوائن فيكون هذه الالفاظ كنايات مجازا ايضا لا حقيقة وانما وقع
بها الرجعى لا لانها كنايات عن الطلاق بل لان معانيها التى تنتقل منها الى الطلاق
الملزوم لا دلالة فيها على البينونة بخلاف ما عداها من الكنايات قوله فلان العد يحتمل
عدد الدراهم والنعم من الله وغير العبد وعدد الاقراء قوله بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب لان الطلاق سبب لوجود الاعتداد فى الجملة وان لم يكن له سببا فى هذه

ولكن اكثير الرماد كناية عن كونه مضيفا فهو لا يوجب كثرة الرماد منه

الصورة واعلم انه كما يجوز كون اعتدي واستبري وحك مجازا عن كوني طالقا في غير المدخول بها يجب كونه استبري وحك كذلك في المدخول بها اذا كانت آيسة او صغيرة قوله فان قلت المسبب لم قال بعضهم هذا من اطلاق الحكم على العلة لا من اطلاق المسبب على السبب فلا يرد السؤال من ان شرط الاختصاص والعدة لا يختص بالطلاق لثبوتها في ام الولد قوله اعتدي لاني طلقتك فاكتفى بذكر الحكم عن السبب لدلالة عليه والاضمار من باب المجاز وهو كناية قبل صيرورته متعارفا قوله في المجاز الغير المتعارف كما اذا حلف لا ياكل لحما فاكل لحم الآدمي والخنزير فانه لا يحنث على ما فيه من الخلاف قوله كما في المجاز المتعارف نحو لا اكل من هذه النخلة فانه مجاز عن ثمرها لانه صريح لظهور المراد من ذلك بكثرة الاستعمال قوله واما قوله انت واحدة فيحتمل ان يكون نعتا للمصدر اي انت طالق طلقة واحدة ويحتمل ان يكون نعتا للمرأة اي انت واحدة عند قومك او عندي او لعدم نظيرها في الكمال والجمال او في القبح فاذا ازال الابهام بالنية او دلالة الحال كان الواقع بها صريح الطلاق وهو يعقب الرجعة لانها عامل بموجبه اذ موجبه التوحيد ولا اثر لذلك في البينونة قوله ولانه اقل مؤنة من البائن (بخلاف البائن وغيره فانه مؤثر بموجبه) في التدارك او لانه انفى وورد بلفظ الصريح لا البائن او لان حمله على الصلاح اولى فان الرجل يصير عاصيا بالبائن في بعض الروايات (اي صريح الطلاق) اولانه يحتاج الى ادراج موصوفين وهما تطليقة وبائنة وما كان اقل تقديرا كان اولى لان الاصل عدم التقدير قوله وان لم يعرب بان اسكن الهاء يحتاج الى النية لاحتمال الامرين قوله اما بالنصب فيحتمل معناه لم واما السكون فيحتمل الاربعة الامور وجهي النصب ووجهي الرفع قوله وعلى قول بعض اصحابنا لا يكون انت واحدة من الكنايات قال بعض المحققين لا يخفى عليك ان قوله انت واحدة من الكنايات لاستتار المراد به عند علماء الاصول وان لم يكن منها بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل المحذوف قوله والصريح هو التام في ذلك اي في الافادة دون الكناية لعدم توقفه على نية او قرينة وتوقفها على ذلك لكن البلغاء اجمعوا على ان الكناية والمجاز ابلغ من الصريح والحقيقة لان الانتقال فيهما من الملزوم الى اللازم فهو كدعوى الشيء ببينة فان وجود الملزوم يقتضي وجود اللازم لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم قوله

لا كناية

وهو لا ينبئ عن الوقوع فضلا عن الرجعة منه

واما الاستدلال

قوله مساويا بالعلية اي في المصدق كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون حصوله بالنار والقمر منه

واما الاستدلال اي النظر في الدليل وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وقيل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر قوله وهو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر ويسمى هذا استدلالا من المعلول على العلة وعكسه وهو انتقال الذهن من المؤثر الى الاثر كما اذا راي نارا انتقل الذهن منها الى الدخان ويسمى استدلالا من العلة على المعلول الآ ان دلالة العلة على معلولها اقوى واظهر من دلالة المعلول على علته لان العلة المعينة تدل على معلول معين واما المعلول المعين فقد لا يدل الا على علة ما اللهم الا اذا كان المعلول مساويا بالعلية فيكون الاستدلال من المعلول على العلة كالاستدلال من العلة على المعلول في القوة والظهور الا ان المراد ههنا هو الثاني لان مقصود المجتهد اثبات الاحكام بالادلة وذلك انما يحصل بالانتقال من المؤثر الذي هو الدليل الى الاثر الذي هو الحكم وانما قيدنا بقولنا ههنا لان المراد عند المتكلمين هو الاول لان الاستدلال عندهم بالاثر على الاثر واعلم ان اضافة التاثير الى الادلة على سبيل التجوز فان المؤثر في الاحكام بالحقيقة هو الباري تبارك وتعالى والادلة انما هي امارات وعلامات على ثبوت الاحكام قوله فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له قال بعض الشارحين لو قال المص ما سيق الكلام لاجله بنسبة المستدل لكان اولى ليخرج من الحد النص لان النص ايضا سيق الكلام لاجله غير ان التصرف فيه لا من جهة المستدل بل من المتكلم ويحتمل ان المص ترك هذا القيد اعتمادا على الفهم لذكر الاستدلال قبل وما قيل من الفرق بين عبارة النص والنص ان النص من اقسام اللفظ والعبارة من اقسام المعنى ليس بصحيح لان الاشتراك في الحد يوجب الاشتراك في المحدود وهما لما كانا مشتركين في الحد لان كلا منهما سيق له الكلام وجب ان يشتركا في المحدود الا يرى ان زيدا لما كان حيوانا ناطقا كان انسانا فكذا عمرو والحاصل ان كلا من النص والعبارة اعتبر فيه النظم مع المعنى والفرق بينهما بالاعتبار كما ذكرنا وهو ان النص تصرف من جهة المتكلم والعبارة تصرف من جهة المستدل قوله حيث انه يعني العمل بالاشارة عمل بما ليس بظاهر من وجه باعتبار انها خارجة عن المعنى الموضوع له الا يرى ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق لاثبات نفقة

اعلم ان الدليل بعد اقسام قسم يستدل بوجوده على وجود شيء آخر كما يستدل بوجود طلوع الشمس على وجود النهار وقسم يستدل بعدمه على عدم شيء آخر كما يستدل بعدم طلوع الشمس على عدم النهار وقسم يستدل بوجوده على عدم شيء آخر كما يستدل بوجود الليل على عدم طلوع الشمس وقسم يستدل بعدمه على وجود شيء آخر كما يستدل بعدم طلوع الشمس على وجود الليل منه

يعني ان دلالة العلة على المعلول مطردة يعني ان كل علة تدل على معلوله كالشمس على الضوء والنار على الدخان منه

الزوجات على الزوج ولدن له بجله وهذا هو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان
الاب منفرد بالانفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجي للموضوع له متاخر عنه
والنظم انما هو الموضوع له قوله فان قلت لم سبب ورود هذا السؤال اهذا السوق في
الطريق فتوهم ان الاستدلال بالعبارة مقيد به بحسب الذات فورد السؤال
قوله قلت الكلام وان لم يكن مسوقا له قال بعض الشراح المراد بالسوق في تعريف النص
ان يدل على مفهوم مقيد بكونه مقصودا والمراد من السوق هنا ان يدل على مفهوم سواء
كان مقصودا او غير مقصود ثم اعلم ان الآية ظاهرة في اباحة النكاح نص في بيان العدد
والاستدلال بالظاهر استدلال بالعبارة فان قلت الظاهر ما لا يكون سوق الكلام له
والعبارة ما سيق الكلام له فكيف يكون الاستدلال به استدلالا بها وبينهما منافاة
فالجواب ان المراد بالسوق المنفي في الظاهر هو السوق الاصلي اي السوق للمعنى المقصود
من المتكلم بذلك الكلام كبيان العدد في الآية المذكورة والسوق المراد في العبارة
هو السوق للمعنى الغير الاصلي كاباحة النكاح فيكون الظاهر بمعنى غير اصلي كما ان العبارة
كذلك وح لا منافاة بين الظاهر والعبارة لكونهما مسوقين بمعنى غير اصلي وعلى هذا
يكون في النص السوقان المعنى الاصلي وغيره اذ النص هو الظاهر مع زيادة وضوح
فافهم قوله اي بتركيب من غير زيادة ولا نقصان تفسير لقوله بنظمه والمجموع قيد
لاخراج الثابت بالدلالة لان الحكم الثابت بها انما يثبت بزيادة على معنى النص
لان الدلالة هي المستفادة من المعنى اللغوي لا عين المعنى اللغوي فالحكم الثابت
بها مستفاد مما استفيد من المعنى اللغوي لا من نفس المعنى كالنهي عن التافيف
على ما سيأتي ولو اخرج بالزيادة المقتضى لكان له وجه لان الزيادة فيه ضرورة
والدلالة خرجت بقوله بنظمه فتامل قوله خرج به اي بنظمه قوله لانه ثابت بمعنى النظم
اي بمعنى مستفاد من معنى النظم بخلاف الثابت بالاشارة فانه ثابت بنفس معنى
النظم وهو معنى قولهم هو العمل بما ثبت بنظمه اي بمعناه اذ اللفظ بقطع النظر
عن المعنى لا يثبت به شيء قوله لان اللام للاختصاص فيدل على احقية الوالد بالولد
اما ملكا او نسبا والاول منتف بالاجماع فتعين الثاني على وجه يترتب عليه
فوايد على وجه لا يترتب عليه مثلها بالنسبة الى الام كالامامة الكبرى والكفاءة

حتى كان كفوا القرشية وصالحا للامامة الكبرى
وان كان بالعكس كان الحكم بالعكس
منه

واعتبار

واعتبار مهر المثل وغيرها من الامور التي ينفرد بها الاب قوله فيتملكه عند الحاجة
لان النسبة بلام التمليك مقتضى بان مال الولد ثابتة على قدر الامكان وماله لا يصير
ملكا له بالاجماع حتى لا يجوز له التصرف في ماله بغير رضاه فاذا لم يمكن اثبات
حقيقة الملك في ماله يثبت له حق التملك عند الحاجة عملا بالدليل بقدر الامكان ويبني
على ثبوته حق الملك له مسائل منها انه لا يحد بوطي جارية ابنه وان قال علمت انها حرام
وانه لا يجب العقر بوطيها لثبوت الملك قبل الوطي بناء على حق التملك ومنها انه
اذا استولد جارية الابن ثبت النسب ولا يجب عليه رد قيمة الولد على الابن ويجب
رد قيمتها فيتملكه بغير عوض فيه نظر الا ان يراد بالحاجة النفقة فيملكه ان كان
غايبا ويبيع عروضه قوله والى ان الولد لا يشارك في نفقة الولد احد لان الشرع
اوجب النفقة عليه بناء على كون الولد منسوبا اليه لا يشاركه احد في هذه النسبة
فكذا في حكمها وهذا في الصغير والبنت الصغيرة رواية واحدة وفي الكبير الزمن
والبنت البالغة يجب على الاب والام اثلاثا بحسب ميراثهما من الولد في رواية
الحسن عن ابي حنيفة وفي ظاهر الرواية كل النفقة الى الاب لقوله تعالى وعلى المولود له
رزقهن من غير فصل بين الصغير والكبير قوله والى انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت
في القطعية لان العبارة مقصودة قطعية ابدا والاشارة غير مقصودة ولا دائمة
القطعية والمقصود اقوى من غيره لزيادة اهتمام المتكلم وكذا دايم القطعي لعدم
ما يطرقه الاحتمال فلذا كانت العبارة احق بالتقديم من الاشارة عند التعارض
هكذا قيل وفيه نظر لان كلا منهما يفيد القطع اذا لم يكن احتمال ناش عن دليل
والحق انهما قد يكونان قطعيين وظنيين والتفاوت عند الترجيح لكون العبارة
مقصودة وقت الاشارة قوله فقال عليه الصلوة والسلام تقعد احديهن في قعر
بيتها شطر عمرها لا تصوم ولا تصلي قال ابن الجوزي في التحقيق هذا حديث لا يعرف
وقال البيهقي لم اجده في شيء من كتب الحديث وقال ابن المنذر لا يثبت هذا
بوجه من الوجوه عن النبي عليه الصلوة والسلام قوله وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض
خمسة عشر يوما لان الشطر لغة النصف فاذا مات وعمرها ستين فتقعد ثلثين
لا تصوم ولا تصلي وهو بناء على انها تحيض في كل شهر خمسة عشر يوما ولقائل ان يقول

على تقدير ثبوت هذا الحديث لم يكن فيه حجة على ما قاله الشافعي لان من بلغت لخمسة عشر
سنة اذا حاضت من كل شهر عشرة وهو المراد هناك لان الغالب اكثر الحيض عشرة
ومات في ستين سنة كانت تاركة شطر عمرها مع ان ذلك ليس نصفه بل ربعه
لان الشطر يطلق على البعض نوعا قوله وهو معارض بما روى ابو امامة الخ رواه
الطبراني والدارقطني فقد عرفت انه لا معارضة لما ذكرنا واذا كان كذلك فكان ينبغي
للشارح ان لا يذكر هذا الحديث لمثال التعارض بل يمثل بقوله تعالى للفقراء المهاجرين
الآية كما مثل بها غالب الشراح قوله وللاشارة عموم كالعبارة على الاصح لان كلا منهما
ثبت بنظم الكلام والعموم من اوصاف اللفظ وقال ابو زيد الاشارة لا يحتمل التخصيص
لان معنى العموم فيما سيق له الكلام فاما ان يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق
الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يقبل التخصيص
واما الثابت بدلالة النص وهو المسماة بمفهوم الموافقة وفحوى الخطاب والثابت بما هو
المسمى بالثابت بمفهوم الموافقة وفحوى الخطاب قوله والمراد به اي بالمعنى اللغوي
المعنى الذي يعرفه كل سامع يعرف اوضاع اللغة فقيها كان او غيره قوله والحاصل انه
ليس المراد بمعنى النص في هذا المقام ظاهر معناه لغة بل المراد منه معنى المعنى وهو ما
يؤدي الى معنى اللغة ويكون مقصودا به كمعنى الاذى من التأفيف في قوله تعالى
ولا تقل لهما اف المفهوم منه لغة فان ظاهر معنى النص حرمة التأفيف وهي كلمة
تضجر وتبرم وسآمة وهذا المعنى اللغوي ينادي باعلى صوت ان المقصود منه
دفع الاذى حتى ان كل عارف باوضاع اللغة يفهم منه ذلك باول السماع
من غير تامل وتوقف منه على حرمة الضرب والشتم والقتل لان الايذاء فيها فوق
الايذاء في التأفيف ويعلم منه ان الحكم يتعلق بمعنى المعنى وهو الاذى كانه
قيل لا تؤذيهما فبطل بهذا التقرير زعم الفاضل السمرقندي انه يدخل في تعريف
الدلالة المقتضى والمحذوف لانهما ليسا بمعنى المعنى على ان ثبوت المقتضى شرعي
والمحذوف عقلي والدلالة لغوي قوله يفهم منه لغة ايصال الالم هذا هو معنى المعنى
فان قلت المفهوم لغة انما هو نفس المعنى لانه الموضوع له اللفظ قلت معنى المعنى
لازم للمعنى اللغوي فيفهم منه لغة ايضا اذ المعنى اللغوي كالعلة للمعنى الثاني قوله

ان اريد من الضرب معناه الحقيقي وهو استعمال آلة التأديب ومعنى المعنى وهو الايلام
الذي يفضي اليه المعنى الحقيقي فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان اللفظ انما وضع
لمعناه فاذا اريد من اللفظ معناه ومعنى معناه فقد اريد منه ما وضع له وغير
ما وضع له وهو معنى الجمع قوله والاول باطل لتعدد وجه بطلانه والثاني يخرجه اي
الكلام من الدلالة ويجعله من قبيل العبارة وذلك لان اثبات الحكم بالحقيقة او
المجاز من قبيل الاستدلال بالعبارة فكذا بعموم المجاز لان معناه جعل الملفوظ
مجازا عن شيء ذلك الشيء عام بحيث تصير الحقيقة فردا من افراده كوضع القدم قوله
قلنا لا نم انه اريد من النظم معنى المعنى لغة الخ لقائل ان يقول بل فهم منه معنى المعنى
بطريق التنبيه على الغرض والمقصود وفرق بين الارادة والفهم والمحذور انما يتأتى
على الاول وقد يقال نحن لا نريد في الدلالة المعنى الحقيقي بل معنى المعنى لانه المقصود
وح لا يرد السؤال فتأمل قوله فمن حيث انه ليس من تتمة الجواب بل الجواب انتهى عند الغرض
والمقصود وانما هذا الكلام في الجملة ليس في ايراده كثرة فائدة بل لا حاجة اليه للاستغناء
عنه بقيود التعريف ومحترزاته التي سنذكرها الآن فهو تكرار بالنسبة الى ما بعده
قوله خرج بقوله بمعنى النص الخ جعل قوله ما ثبت يعني من الاحكام بمثابة الجنس
لشموله لكل حكم شرعي وما بعده فصول قوله وبقوله لغة الاقتضاء الاولى ان يقول
المقتضي وان كان من اطلاق المصدر واراد به المفعول قوله لان الاقتضاء ثابت
شرعا الاولى ان يقول او عقلا فان المقتضي قد يكون ثابتا بطريق العقل كقوله تعالى
واسأل القرية وهو محل الاشكال في الفرق بينه وبين المحذوف قوله والمحذوف ثابت
عقلا قوله قال بعض الشراح المحذوف ثابت بنفس النص لا بمعناه لان المحذوف كالمذكور
فهو خارج بقوله بمعنى النص ايضا فتأمل قوله لا اجتهادا تأكيد لقوله لغة ليس كذلك
بل هو فصل مخرج للقياس فان القياس ليس من الدلالة عند المحققين ومشايخنا على
ما سيأتي قوله ولهذا لو حلف لا يضرب فلانا الخ تكرار فانه تقدم ذلك المثال الذي
ذكره قبل قوله ولو قال المص في التمثيل كحرمة الضرب الثابتة بمعنى النهي عن التأفيف
المعلوم منه اي من النهي باعتبار دفع الاذى لكان اولى فيكون شاملا لما ذكره
وهو الثابت بدلالة النص وذلك لان قرينة حرمة الضرب والشتم هو الثابت

بدلالة النهي عن التأفيف والمص قال اما الثابت بدلالة النص فكان ينبغي ان يقول
كحرمة الضرب لا ليطابق ما ذكره ان النهي عن التأفيف مثال لدلالة النص لا للثابت بهما
قوله ويمكن ان يجاب لا قال بعض المحققين الثابت بالدليل قد يكون حقيا كثبوت الكفارة
في الاكل واما المعنى الذي يتعلق به الحكم فلا بد من كونه ظاهرا يعرفه اهل اللسان وقد بيّنا
ان معنى الجناية في سؤال الاعرابي ثابت لغة مفهوم لاهل اللسان ولا يشترط
كون الثابت بذلك المعنى في غير المنصوص مما يعرفه اهل اللسان قوله فلان يجب في
العمد كان اولى لعدم العذر وفيه قوله فان قلت المراد جزاء الآخرة هذا السؤال
اورده الفاضل السمرقندي وعبارته وفيه بحث لان المراد جزاء الآخرة بدليل انه
يقتل قصاصا فلا يلزم عدم وجوب الكفارة وانما يلزم لو كان المراد جزاء الدنيا
والآخرة وهو مم لئلا يلزم نفي القصاص قوله من حيث ان كلا منهما يثبت الحكم قطعا
بلا شبهة قال بعض المحققين الدلالة على قسمين قطعية وظنية فالاولى كدلالة
اف والثاني كايجاب الكفارة بالاكل والشرب بدلالة حديث الاعرابي في
ايجابها بالوقاع المنهي عنه وكذا نقول ان يقول والقياس ايضا على قسمين قطعي
وهو ما اذا كانت علته منصوصة وظني وهو ما اذا كانت العلة غير منصوصة
ويمكن ان يجاب بان الاصل في الدلالة القطع وعدمه عارض والقياس بالعكس وح
فتساويا في اثبات الحكم واجيب بان النص يقتضي ان يكون كل جزائه جهنم الا
انه يزيد عليه القصاص بدليل يجوز بمثله وفي الكفارة لم يوجد ما يجوز به الزيادة (اي الزيادة)
لان الدلالة دون الاشارة وبالجملة الغرض تمهيد الاصل لا تحقيق المثال واما
جواب الشارح فتقريره لا نم ان المراد جزاء الآخرة ولا يلزم نفي القصاص لانه
جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف جزاء الفاعل من كل وجه فلا تنافي بينهما ولو سلم
انه فيه اشارة الى نفي القصاص وجب بعبارة النص وهو قوله تعالى النفس بالنفس
والعبارة مقدمة على الاشارة ويجوز ان يقول التسليم بوجه آخر بان يقال ولو سلم
ان المراد جزاء الآخرة فلا يلزم ثبوت الكفارة بالدلالة ويجوز ان يقرر الجواب
بتسليمين فقط لان القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل في الآية
جزاء فعله من كل وجه فلا يمكن اثبات الكفارة لانها جزاء الفعل من كل وجه في الخطاء

قوله ص

ولا يكون لبطلان آخر غيرها لا في الدنيا لا في الآخرة منه

قصاص وكانه قيل كل جزائه جهنم والقصاص منه

فلو ثبت

فلو ثبت في العمد لم يكن الجزاء المضاف الى الفاعل جزاء فعله من كل وجه بل بعضه ولو سلم
انه ليس المراد جزاء الآخرة فلا نم انه يكون فيه اشارة الى نفي القصاص لانه وجب
بالعبارة قوله صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النص ودون القياس وذلك
لان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التي هي اسبابها وفيها معنى التطهير
والكفارة شرعت ماحية للآثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيه معنى العقوبة و
الزجر ولا مدخل للراي في معرفة مقادير الاجرام وما يحصل به ازالة الآثام وما (اي ومعرفة ما)
يصلح جزاء لها فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الراي بخلاف الدلالة فان
مبناها على المعنى بتضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع واما ما علل به الشارح
تبعا لبعض الشراح من ان القياس فيه شبهة لشوبه بالراي والحدود تدرأ
بالشبهات فلا يثبت بما فيه شبهة ضعيف لان هذه الشبهة غير مانعة من الثبوت
لان كثيرا من الحدود تثبت بدليل فيه شبهة كاخبار الآحاد والبينات في مجالس
الحكام كذا قيل وفيه تامل لان الشبهة في القياس في اصله لان الوصف الذي هو
علة غير منصوص بخلاف اخبار الآحاد فان اصلها قوله اراد به القياس الذي تدرك
علته بالراي فان قلت القياس يعم ما نص على علته وما لا نص عليها والمراد لا يدفع
الايراد فكان للمص ان يقيد بما يكون علته مدركة بالراي قلت القياس المنصوص
علته بمنزلة النص فلا يتوهم دخوله تحت التقسيم وما لا ينبغي يتوهم دخوله لا ينبغي
الاحتراز عنه وان شمله ظاهر الاسم لان العبرة للمعاني دون الالفاظ قوله وفيه نظر
لان الحكم في غير ما عز ثابت بعبارة النص وهو ما روي في صحيح البخاري عن عمر رض
انه عليه الصلوة والسلام لا المعروف انه موقوف على عمر وروى البخاري في صحيحه
ومسلم من حديث ابن عباس ان عمر بن الخطاب خطب فقال ان الله تعالى بعث
محمدا عليه الصلوة والسلام بالحق وانزل عليه الكتاب فكان فيما انزل عليه آية الرجم
فقرأناها ووعيناها ورجم رسول الله عليه الصلوة والسلام ورجمنا من بعده
واني خشيت ان طال بالناس الزمان ان يقول قائل ما نجد آية الرجم في كتاب الله
فيضلوا بترك فريضة ما انزل الله فالرجم حق على من زنى من الرجال والنساء وكان
محصنا ان قامت البينة واعترف وايم الله لولا ان يقول الناس زاد عمر في كتاب الله تعالى لكتبتها (احكم)

وقيل ما كان مشروعية للعقوبة الجزاء والساتر لا يمكن اثباتها بالقياس لا ويعم الآثام والكفارات لا ينتج ان الحدود يمكن اثباتها بالقياس منه

قوله الصحيح ... قطعا ... للشبهة ... النقل صح

مطلب
المعروف ان يروى الحديث مسندا الى الصحابي فاذا بلغ الى الصحابي قال او قال الى النبي كذا او عنه او انه كان يفعل كذا او قاله ابن الاثير كذا وغير ذلك منه
في الجامع

لكنتهما والشارع وغيره وهو لا ينبغي اللهم الا ان يقال الموقوف له حكم المرفوع في مثل
ذلك لانه مما لا يهتدي اليه الراي والسلف لم يحصر واثبوت الحكم في غير ما عز بطريق
الدلالة بل انما مثلوا به فيجوز ان يكون الحكم ثابتا بعبارة النص وهو لا لنه كما اثبتوا
النقض بالخارج النجس من غير السبيلين بالحديث وبالقياس على الخارج من السبيلين
قوله وذلك لم يكن لكونه اعرابيا لان هذا المعنى لو كان يقتضي الكفارة لاوجب ايضا
على غيره من الاعراب ولم يوجب لكونه مواقعا امرأته لان وقاع الرجل امرأته امر
حلال ومباشرة الحلال لا توجب عليه الجزاء فعلم انه انما وجب عليه الكفارة لانه هتك
حرمة رمضان بالجناية على صومه فيجب على غيره عند وجود هذه الجناية بطريق الدلالة
لا بالقياس خلافا للشافعي قوله الحديث معروف في كتب السنة عن ابي هريرة قال اتى رجل
النبي عليه الصلوة والسلام فقال هلكت واهلكت فقال عليه الصلوة والسلام ما شانك
وهو ينتف شعره
قال واقعت على امراتي في رمضان قال عليه الصلوة والسلام هل تجد رقبة تعتقها
قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين قال لا قال فهل تستطيع ان
تطعم ستين مسكينا قال لا قال اجلس فاتى النبي عليه الصلوة والسلام بعرق فيه تمر
فقال تصدق بهذا قال اعلى افقر مني يا رسول الله فوالله ما بين لابتيها يريد الحرتين
اهل بيت احوج اليه مني فضحك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حتى بدت نواجذه
وفي لفظ ثناياه ثم قال خذه فاطعم اهلك وفي لفظ زاد الزهري وانما كان رخصة
لك خاصة ولو ان رجلا فعل ذلك اليوم لا يكن له بد من التكفير قال المنذري قول
الزهري ذلك دعوى بلا دليل عليها وعلى ذلك ذهب سعيد بن جبير الى عدم وجوب
الكفارة على من افطر في رمضان باي شئ قال لانتساخه بما اتى اخر الحديث بقوله
كلها انت وعيالك انتهى وجمهور العلماء على قول الزهري قوله فيجب على غيره اي غير
الاعرابي اذا افسد صومه بالاكل والشرب لان عبارة الشارع ناقصة يحتاج الى
تتميم وهو ان يقال فيجب على غيره عند وجود هذه الجناية ويجب ايضا بالاكل و
الشرب بدلالة نص الكفارة بالجماع قوله للمشاركة في العلة وبيان ذلك ان
من علم استواء الجماع والاكل والشرب في ان ركن الصوم الكف عن كلها ثم علم
لزوم العقوبة على من فوت الكف عن بعضها جزم بلزومها على من فوت الكف

وفي رواية فضرب بيده على صفحة
عنقه وقال لا املك الا
رقبتي هذه منه

العرق مكيال معروف بالمدينة
وهو ستة عشر رطلا
وقد يحرك منه

عن البعض

عن البعض لان حكما للعلم باستواءها بذلك الاستواء غير متوقف فيه على الاجتهاد
اعني بعد حصول الجعليين يحصل العلم الثالث ويفهم كل عالم بهما ان المؤثر في لزومهما
تفويت الركن لا خصوص الركن قوله ولو سلم انه غير معقول لا نثبتها بالقياس بل
بالدلالة قلت بل هي ثابتة بعبارة النص وهو ما روى الدارقطني من حديث ابي هريرة
ان رجلا اكل في رمضان فامر النبي عليه الصلوة والسلام ان يعتق رقبة او يصوم
شهرين او يطعم ستين مسكينا قوله ولان معنى النص علة لكلام تقديره ولو قلنا
بان العموم من صفات المعاني كما قال الجصاص ومن وافقه لما كان ايضا له
عموم لان معنى النص تناقض والتناقض باطل لا يليق بادلة الشرع قوله بيانه انه
حاصله انه لما ثبت بدلالة النص ان الاذى هو العلة لحرمة التافيف والاذى
له حقيقة واحدة وان كان يوجد في محال كثيرة كالضرب والشتم والقتل وغيرها
صار كان الشرع قال هذا الوصف اينما وجد وجد حكمه وهو الحرمة فمتى وجد
هذا الوصف ولا حكم له لم يكن علة للحرمة وهو ليس بعلة وهذا تناقض لا يليق بادلة
الشرع فيكون باطلا وما لزم منه الباطل فهو باطل فان قيل الحكم قد يتخلف عن العلة
لمانع عقلا او شرعا كتخلف القصاص عن القتل العمد في صورة الاب والحد عن الزنا
مع جارية ابنه والتخلف لمانع لا يخرج المعنى عن العلية فلا يلزم كونه علة وغير علة
فالجواب ان التعليل المذكور على قول من لم يجوز تخصيص العلة لمانع وهو مذهب
المص كما سياتي في باب القياس اما من جوزه فيستدل على عدم جواز تخصيص الدلالة
بوجه آخر فان قلت كيف لا يجوز تخصيص الثابت بالدلالة وطهارة المكان خفي
منه قدر الدرهم وهي ثابتة دلالة كما تقرر في الفروع قلت لا نم انه مخصوص بل
الحكم في المكان بقدره في الثوب وفي الثوب ذلك عفو فكذا في المكان قوله هذا
تعليل لثبوت الحكم بالنص يحتمل ان يراد بالحكم هو المقتضى مع حكمه لانهما حكم النص
لان النص لما اقتضى المقتضى صار المقتضى حكمه ثم حكم المقتضى صار حكما للنص ايضا
لانه حكم حكمه وحكم حكم الشئ حكم ذلك الشئ يعني ان النص اقتضى المقتضى مع حكمه
ليصح معناه ويحتمل ان يراد بالحكم هو المقتضى وان يراد به حكمه ويرجح هذا الاحتمال
قوله او تعليل لاشتراط تقدمه اي الحكم اذ المراد بالحكم المشروط تقدمه في العبارة

فكانه قال هو علة للحرمة منه

هو حكم المقتضي المعبر عنه بالثابت ويلزم من تقدم الحكم تقدم المقتضي وبالعكس ضرورة
لانه حكمه قوله لا على المقتضي كما حمله بعض الشارحين يعني بعض الشارحين حمل الثابت في
عبارة المتن على المقتضي وبنى الاقتضاء في معناه الحقيقي وهو الطلب وبعضهم حمل
الثابت على الحكم والاقتضاء على معناه قوله واللام فيه اي في الاقتضاء بدل عن الاضافة
الاولى ان يقول بدل عن المضاف اليه وهو ضمير راجع الى النص قوله لان المقسم الى الاقسام
الاربعة وهي العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء فلو كان الثابت باقتضاء
النص هو المقتضي لم يكن من اقسام الحكم فان قلت قد قلتم بان المقتضي حكم النص لان
النص اقتضاه فيصدق عليه المقسم قلت ليس المراد بقولهم المقتضي حكم النص في الحقيقة
الحكم المصطلح لان الحكم من قبيل المعاني والمقتضي لفظ وانما اطلقوا عليه لفظ الحكم
لكون النص اقتضاه وانما اقتضاه لاجل ثبوت معناه فالثابت باقتضاء النص
انما هو حصول حكم المقتضي وثبوت المقتضي ضروري لاجل اقتضاء النص حكمه قوله
فلانا لو حملناه الصواب اذا حملنا لان المقام مقام اذا لا لو لانه حمل على ذلك قوله
ويحصل منه اي من تعريف الحكم تعريف المقتضي لانه حكمه فاذا شرط تقدمه على النص
يلزم منه اشتراط تقدم المقتضي ضرورة انه لا يثبت الا به قوله بخلاف العكس وهو
انه لا يلزم من تعريف المقتضي تعريف الحكم اذ لا يلزم من تقدم المقتضي على النص تقدم
حكمه فتامله قوله والقول الذي هو المقتضي دون الفعل الذي هو القبض فلا يجوز
ان يسقط بالقول ما لا يحتمل السقوط بحال وهو القبض في الهبة لان الاقوى
لا يبطل بالادنى فيتقيد بالقبض في الهبة لان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطا
لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الامر فيما اذا قال اعتقه عني بالف دينار
وهو مما هو من الخمر لان القبض ليس بشرط اصلي في البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يعمل بدونه
والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض
فيها شرط اصلي لا يعمل الا به ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به
وقد حصل التقوي بثبوته في ضمن العتق قوله ان لا يصح الثابت به اي بالاقتضا
وهو المقتضي كالبيع مثلا والا لم يبق مقتضي قوله الا عند التعارض بينهما بان كان احدهما
مثبتا والاخر نافيا فيكون الثابت بالدلالة اولى من الثابت بالاقتضا لكونه ثابتا

بالمعنى

بالمعنى اللغوي بلا ضرورة لهي من الثابت اولى من الثابت بالاقتضاء لكونه ثابتا
باقتضاء التعارض الحقيقي الذي وجد فيه التساوي ذاتا ووصفا وحكمه التهاتر والمصير
الى دليل آخر اما التعارض الذي للترجيح فيه مدخل فهو التعارض المجازي الذي وجد
فيه التساوي ذاتا لا وصفا واذا قدم العمل بالدلالة على العمل به من باب اولى
ولقائل ان يقول المقتضي لازم النص وقد يكون ذلك عبارة فيترجح الدلالة او
الاشارة ترجح على العبارة والجواب ان ذلك يلزم ضمنا والضمنيات لا يدخل تحت
القواعد قوله فاعتقه لا يجوز البيع المناسب ان يقول فان اقتضاء هذا القول
يستدعي تقدير صحة البيع شرطا لوقوع العتق ودلالة النص الذي ورد في حق
زيد بن ارقم رضي الله عنه ولا يذكر قوله والاقتضاء يدل على الجواز ما روي عن ابي اسحق
السبيعي عن امرأته انها دخلت على عايشة رض فدخلت معها ام ولد زيد بن ارقم
فقالت يا ام المومنين اني بعت غلاما من زيد بثمانمائة درهم نسيئة واني ابتعت
منه بستمائة نقدا فقالت لها عايشة رض بئس ما اشتريت وبئسما اشتريته
ان جهاده مع رسول الله عليه الصلوة والسلام قد بطل الا ان يتوب رواه
الدارقطني قوله فرجح الدلالة على الاقتضاء فنقول بفساد البيع وبطلان العتق
قوله لكن لقائل ان يقول لازم المعاوضة اذ من شرطها تساوي الحجتين قلت التعارض
الحقيقي الذي وجد فيه التساوي ذاتا ووصفا حكمه التهاتر والمصير الى دليل آخر
اما التعارض الذي للترجيح فيه مدخل فهو التعارض المجازي الذي وجد فيه التساوي
ذاتا لا وصفا وهم انما مثلوا بذلك استينا سالا بحقيقة المعاوضة فلا يضر عدم
مساواة محل الاقتضاء لمحل الدلالة لان المقصود مجرد التمثيل وباقي ذلك من حيث
النفي والاثبات صورة المعاوضة كافية واذا لم يحصل حقيقة المعاوضة اذ لم يوردوا
لذلك مثالا صحيحا ليعدل عن هذا الاستيناس اليه قوله ولان عدم الجواز معطوف
على المعاوضة اي لازم عدم الجواز قوله وهذا اي الفرق المذكور بين المقتضي والمحذوف
مذهب عامة المتاخرين واليه مال شمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهم لانهم لما رأوا
في بعض افراد هذا النوع عموما مثل طلقي نفسك فان طلاقا غير مذكور ونية
الثلث والعموم فيه صحيحة قسموا ما يقبل العموم محذوفا وما لا يقبله مقتضي قوله

قدم العمل بالاشارة والعبارة على العمل صح

فيه تقديم وتاخير في الشرح

لكن هذا الفرق غير صحيح لما اجاب بعض الفضلاء عن الاول بانا لا نسلم ان تقدير المقتضي
يؤدي الى التغيير المذكور الا ترى انه يقول المامور عند الامتثال اعتقت عنك حتى
لو قال بعته منك بالف درهم واعتقته لم يخرج عن الامر بل كان مبتدئا ووقع العتق
عن نفسه ولئن سلم التغيير ولكن لا نسلم ان مثل هذا التغيير مما يمنع كونه مقتضيا لانه لم يقع
ذلك فيما نسب الفعل اليه ولم يتغير به معنى الكلام الذي قصد تصحيحه والتغيير الذي
ينافي الاقتضاء هو ما يقع فيه ذلك الا ترى انهم قالوا في المحذوف عند التصريح به
يتحول الحكم عن المذكور الى المتروك ولا يوجد هذا التحول في مسئلة الاعتاق
وعن الثاني بانا لا نسلم ان تلك الآية من قبيل المحذوف بل من قبيل المقتضي نص عليه العلامة
النسفي في شرحه للمنتخب حيث قال ومن نظائر المقتضي قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك
الحجر فانفجرت نعم علماء العربية يعدون الكل محذوفا ولا يفرقون بين المقتضي والمحذوف
قوله لان المصدر في قوله طلقي نفسك يعني طلقي نفسك ليس من باب الاقتضاء ولا
من المحذوف لان المصدر ثابت **قوله** فصار اي فكان المصدر مذكورا فيه لغة فيصح نية
التعميم لما ولك ان تقول المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد
والعموم للافراد دون الماهية **قوله** وهذا الفرق ايضا غير صحيح لانا لا نسلم ان مثل
واسئل القرية من باب المحذوف لعدم دلالة الكلام لغة على حذف الاهل بل ثابت
عقلا كما تقدم قريبا والحاصل ان الفرق بين المقتضي والمحذوف كما اختاره شمس الائمة
وفخر الاسلام ومن تابعهما مشكل وكذا جعلهما من قبيل واحد كما اختاره القاضي ابو زيد
ومن تابعه لان علماءنا اتفقوا على ان المقتضي لا عموم له والمحذوف له عموم بالاجماع
فلا يمكن جعلهما من قبيل واحد والتحقيق ان المقتضي ان كان امرا اصطلاحيا فلا مشاحة
في الاصطلاح فان لكل طائفة ان يصطلحوا اسماء شاؤوا وان كان غير اصطلاحي فلا بد
لمن يرجح مذهبه ان يقيم الدليل على ما ذكره لا يقال لو جعل المحذوف غير المقتضي يصير قسما
خامسا فيبطل الحصر في الاربعة المذكورة لانا نقول المحذوف لما كان كالمذكور
كان له حكم العبارة **قوله** فقالوا في تعريفه جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق
اي سواء كان شرعا او عقلا او لغة **قوله** اي وهو مقتضي للملك اي بسبب الملك كالبيع
ضرورة ان لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم ولا ملك بدون السبب ولكن اقتضى الامر ذلك السبب

لقوله عليه الصلوة والسلام لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم مسلم

ولم يذكر

ولم يذكر ايجابا والشارع جعل الملك حكم الامر اختصارا بحذف السبب بناء على ما اختاره
اولا من ان الثابت باقتضاء النص انما هو حكم المقتضي لان المقسم هو الحكم لكنه
صرح به بعد **قوله** فيثبت البيع مقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط لتوقف صحة
الاعتاق عليه فكانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلا باعتاقه هكذا قدره
غالب الشراح قيل هذا التقدير غير مستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما
يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا الملفوظ وكانهم انما اختاروا هذا التقدير
ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البزدوي رحمه الله من ان الآمر كانه
قال اشتريته منك فاعتقه عني والمامور حين قال اعتقته عني فكانه قال بعته منك
فاعتقته عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه
جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا وعلى التقدير الاول يكون
صلة للبيع وهو ليس بظاهر اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عني حال من الفاعل
وبالف متعلق باعتق على معنى تضمينه معنى البيع فكانه قال اعتقه عني مبيعا بالف
قوله فيثبت البيع بشروط المقتضي وهو العتق وشروطه كالملك واهلية الآمر للاعتاق
دون شروط نفسه **قوله** ولابي حنيفة ومحمد يعني عندهما يقع العتق عن المامور لان الملك
بالهبة لا يحصل بدون القبض ولم يوجد فلم يمكن تنفيذه على الآمر ولك ان تقول لو
كان القبض شرطا لما حنث الواهب بلا قبض الموهوب له اذا حلف لا يهب و
الجواب ان القبض شرط ثبوت الملك واما الجواز فثابت قبله كذا في بعض شروح
الهداية وهل القبول شرط الملك ايضا ذكر في التبيين لو وهب شيئا فقبضه
من غير قبول صح وملكه لوجود القبض لا يقال الهبة تملك من غير قبض اذا كانت العين
في يد الموهوب له فانها تملك بمجرد الهبة لان القبض ثابت حكما **قوله** لانه موجب ذلك
اي هذا البيع عدم الجواز مطلقا من غير معارضة بقوله لا شتماله على شراء ما باع
باقل مما باع قبل نقد الثمن وذلك مفسد لما فيه من شبهة الربا لان بالبيع الثاني
حصل له الف درهم من غير عوض ولا ضمان يقابله لان الالف بالالف قصاصا
بقي للبائع الف من غير عوض ولا ضمان يقابله لان الثمن لم يدخل في ضمان البائع فكان
هذا ربح ما لم يضمن والجواب ما ذكرنا من انهم انما مثلوا بذلك استئناسا **قوله** ولا عموم له

اى المقتضى عندنا اعلم ان محل الخلاف فيما اذا كان صحة المنطوق موقوفة على تقدير امر
وامكن تقدير امور ويستقيم الكلام بكل منها اما اذا كان امرا واحدا متعينا اذ ذلك
كان عملا في الخصوص والعموم يحتمل فظهر ان لا خلاف فيه كما اذا قال لجماعة اعتقوا عبيدكم
عنى بالف درهم فانه يقتضى بيعوا عبيدكم وهو عام لا محالة قوله فان قيل المقتضى
يجوز ان يكون عاما في قوله اعتق عبيدك عنى بكذا فان مقتضاه بع عبيدك عنى
ثم كن وكيلا في اعتاقهم والجمع المضاف للعموم وحاصل الجواب ان هذا ليس من عموم
المقتضى بل العموم مقتضى بقدر ما يصح المذكور والفرق بينهما ظاهر عند المتأمل قوله
هذا نتيجة الخلاف بين الشافعي وبيننا فعنده يصدق لان وجود المتعدى في الخارج
لا يكون بدون وجود المفعول كما لا يكون بدون الزمان والمكان فصار المفعول
مقتضى وله عموم عنده فيصح فيه نية التخصيص كما لو قال لا اكل اكلا قوله ولا يصدق
قضاء ولا ديانة لان الاكل اسم للفعل والماكول محل الفعل والفعل ليس اسما
للمحل ولا دليل عليه لغة لكن الفعل لا يكون بلا محل فيثبت المحل مقتضى في حق ما تلفظ
من الاكل ولا عموم للمقتضى فيلغو نية التخصيص لانها لا تعمل فيما يثبت ضمنا لان المقتضى
فيما وراء الملفوظ غير ثابت فيبطل قوله لان النكرة وقعت في موضع النفي المناسب
ان يقول في موضع الشرط لان الشرط مثل النفي في افادة العموم قوله فان قلت
تقرير السؤال انا سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضى لا
عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوى اكلا دون اكل على ان يكون العموم في الاكلات فان
دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة
في سياق بمنزلة ما لو صرح به نحو ان اكلت اكلا فانه يصدق في نية اكل دون اكل قوله
قلت المصدر الثابت لغة اي في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف
الكل على الجزء وهو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الفرد
بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف
المصدر في نحو لا اكل اكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر ثابت للتأكيد
والتأكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية
ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع والمرة وايضا ذكر

في الجامع

في الجامع الصغير انه لو قال ان خرجت فعبدى حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة
ووجهه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم ويقبل التخصيص
فان قلت انه يحنث باكل كل ماكول ولا معنى للعموم سوى هذا فالجواب انما يحنث
لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله ان اكلت معناه ان وجد منه ماهية الاكل
وذلك يصدق بكل فرد من افراد الاكل قوله بخلاف لا اكل اكلا كان المناسب ان يقول
ان اكلت طعاما ليطابق المثال المتقدم في الابتداء بحرف الشرط الا ان يقال
الشرط كالنفي معنى ولا حجر في المثال والحاصل ان النية انما تعمل في المنطوق لا فيما
يثبت ضمنا ضرورة التصحيح قوله اعلم ان ايراد مسئلة الاكل من قبيل المقتضى على قول من
شرط ان يكون امرا شرعيا مشكل وأجيب بان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة
العقلية وهي على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار الماكول
قوله الا ان يقال المقتضى هو الذي يثبت لتصحيح الكلام شرعا او عقلا اقول اما على
قول من لم يشترط ان يكون شرعيا فقط واما على قول من يشترط فالاشكال غير مندفع
قوله لكن يتعذر الفرق اي على هذا التفسير وقد تقدم الكلام على ذلك قوله الا ان دلالة
على مصدر وقائم بالموصوف اذ كل اسم مشتق يدل على مصدر وقائم بالموصوف كضارب
فانه يدل على مصدر وقائم بالموصوف لا على مصدر وقائم بالواصف والنية انما تعمل
في طلاق هو فعل الزوج وليس بثابت لفظا بل اقتضاء لتصحيح المنطوق القائم
بالمرأة على وجه شرعي لا اختيار لها في ثبوته فلا يقبل العموم قوله وانما التطليق
امر شرعي فان قيل الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء ثابت بقوله انت طالق
فيكون متأخرا فكيف يكون ثابتا اقتضاء والمقتضى متقدم فيكون ثابتا عبارة لا
اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلث أجيب بان هذا اللفظ وان
كان انشاء شرعا لكنه اخبار لغة وليس معنى كونه انشاء في الشرع انه نقل عن معنى
الاخبار بالكلية ووضع لايقاع الطلاق بحيث يكون مدلوله الحقيقي ذلك بل معناه
انه يتوقف صحة مدلوله اللغوي على ثبوت هذا الامر من جهة المتكلم فيعتبر الشرع
ايقاعه بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام من حيث ان هذا الامر لم يكن ثابتا
وقد ثبت بهذا اللفظ يسمى انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن

الفعل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول للمطلقة والمنكوحة احد بكما طالق لا يقع وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغة الحكم بنسبة خارجية ولا معنى للانشاء الا هذا وايضا لا يوجد فيه خارجية الاخبار اعنى احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة من يحكم عليه باحدهما وايضا لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على آخر وايضا كل احد يعرف فيما اذا قال للمطلقة الرجعية انت طالق الفرق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كونه من قبيل الانشاء ظاهر وثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا فتأمل **قوله** لم يجز نية الثلث في المقتضي بهذا الاعتبار وهو ان الثلث واحد اعتباري وحاصل الجواب ان نية الثلث انما يصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح نية الثلث المجازي الا في اللفظ كنية التخصيص فان قلت قوله طلقتك مثل طلقي فهلا يصح نية الثلث قلنا لانه اخبار يقتضي وجود المخبر ضرورة ليثبت صدقه وهي ترتفع بالواحدة لان المقتضي لا عموم له بخلاف طلقي فانه امر له اثر في ايجاد المامور به وهو الطلاق فصار مذكورا حكما فيصح التعميم فيه **قوله** واما في قوله انت باين الخ جواب سؤال تقديره انتم قلتم ان المصدر الثابت من المتكلم امر شرعي فيكون ثابتا اقتضاء فلم يصح فيه نية الثلث فكذا الثابت بقوله انت باين امر شرعي فينبغي عدم صحة نية الثلث وتقرير الجواب ان ثبوت المصدر ههنا وان كان اقتضاء الا انه متنوع في نفسه الى خفيف يقطع الملك دون الحل والى غليظ يقطعهما معا في حق الزوج فلا بد من تعيين المراد بالنية اذ لا يمكن اجتماعهما معا فاذا نوى الكامل ثبت العدد ضمنا لا قصدا ولا يصح نية التثنية لانها عدد محض فلم تدع الضرورة اليه فلو نوى يثبت ما تندفع الضرورة وهو الاقل ولغى ما زاد عليه **قوله فصل التنصيص** اعلم ان المص لما فرغ من الاستدلال الصحيح وهو الاستدلال بالوجوه الاربعة شرع في بيان الاستدلال الفاسد لانه يقع الاحتياج الى علمه ايضا لدفع شبه الخصوم وقدم الاستدلال الصحيح لكونه مطلوبا **قوله** المراد به اي ليس المراد من العلم ههنا المصطلح النحوي بل ما دل على الذات فقط سواء كان علما اصطلاحيا كزيد قايم او اسم جنس كالماء وكالذهب بالذهب بالحديث **قوله** لا يدل

[Margin: تخصيص التنصيص]

على الخصوص المراد بالخصوص هنا تقرد الحكم بالمنصوص عليه **قوله** وهم الشافعي انما نسب هذا الى بعض اصحابه كابي بكر الدقاق وابي حامد فاطلاق الشارح فيه نظر **قوله** ويقال له مفهوم المخالفة بهذا قسم من اقسام مفهوم المخالفة وعند بعض اصحابه فانهم قسموا دلالة اللفظ الى مفهوم ومنطوق وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا ما سميناه عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق اثباتا ونفيا ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب وهو الذي سميناه دلالة النص والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به ويسمونه دليل الخطاب وقسموه اقساما منها التخصيص بالذكر ويسمى مفهوم اللقب ومنها مفهوم الصفة ومنها مفهوم الشرط وكلها اي هذا القسم من المفهوم عندنا من الاستدلالات الفاسدة **قوله** ثبت اي الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة نص ورد في المنطوق وفي بعض الشروح لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت ثابتا بدلالة النص او بالقياس قال بعض المحققين يحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشر اي بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساوات على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت **قوله** فوصفها بالسوم لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم يعني لا يكون له مفهوم لو قوعه سوال حادثة وعدم الوجوب في غير السائمة استفيد من قوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل صدقة **قوله** كقوله عليه الصلوة والسلام الماء من الماء رواه مسلم وابو داود وابن خزيمة وابن حبان من حديث ابي سعيد الخدري ورواه النسائي وابن ماجة والطبراني من حديث ابي ايوب ورواه الطحاوي عن حديث ابي هريرة **قوله** فهم الانصار من هذا الحديث عدم وجوب الاغتسال بالاكسال وهو عدم الانزال لفتور الشهوة وانكسار الذكر بعد الايلاج يقال اكسل الفحل اي صار ذا كسل كذا في الغاية اذ المراد بالماء الاول في الحديث ماء الاغتسال وبالماء الثاني ماء المني ويحمل الى ان لا غسل على سبيل الوجوب الا من المني **قوله** ولا يلزم الكفر على في قوله قال محمد رسول الله

[Margin: وهو المقتضي عندنا تخصيص الشيء بالذكر]

على الخصوص

وزيد موجود واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه يلزم من الاول
ان غير محمد من الانبياء المتقدمين ليس برسول الله وهو كفر ومن الثاني ان غير
زيد ليس بموجود وهو ايضا كفر لوجود البارى تعالى فان قيل انما يلزم ذلك
اذا تحقق شرايط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز ان يكون المقتضى للتخصيص بالذكر
هو قصد الاخبار برسالة محمد ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم
قلنا فح لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور قوله
ولقائل ان يقول رسالة محمد صلى الله عليه وسلم يمكن ان يجاب بان الاعتقادات لا يكتفى
فيها بدلالة الالتزام ولا يعول عليها بل لا بد من التصريح فالملازمة صحيحة على ان موجب
كلامنا في ان التخصيص بالذكر يدل على نفي ما عداه ويلزم منه دلالته ذلك واما الاستلزام
المذكور فامر آخر ولو اورد الاشكال بهذه العبارة وهو انه انما يلزم ذلك ان لو
لم يدل الدليل على وجوده وصحة نبوتهم لكان اولى قوله نحو قوله عليه الصلوة والسلام
خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم الغراب والحدأة والعقرب والفارة والكلب
العقور متفق عليه وفي رواية مسلم الحية بدل العقرب قوله وفيه رد لقول عبد الله
الثلجي صوابه ابي عبد الله فانه ذكر في التذكرة الوفية باعلام الحنفية الثلجي بالثاء
المثلثة والجيم محمد بن شجاع البغدادي ابو عبد الله تفقه على الحسن بن زياد اللؤلؤي
وصنف التصانيف المعتمدة وحكيت اقواله وهو الذي فلق فقه ابي حنيفة واحتج له
واظهر علله وقواه بالحديث وقال في الجواهر المضيئة الثلجي بفتح الثاء المثلثة و
سكون اللام وآخرها جيم محمد بن شجاع هكذا نسبته وصحفه بعضهم بالباء والحاء
وهو غلط قوله على قوله صلى الله عليه وسلم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح و
الطلاق والبيع لم يوجد بهذا اللفظ ولكن اخرجه الطحاوي من حديث ابن عبد الله
الانصاري بلفظ العتاق بدلا من البيع وقد غفل عنه ابن ماجة فقال وافاد
ابو بكر المعافري وروده وانها لم تصح واخرجه اصحاب السنن الا النسائي
بلفظ الرجعة بدلا عن البيع وحسنه الترمذي وصححه الحاكم واخرجه الحارث
في مسنده من حديث عبادة بن الصامت رفعه لا يجوز اللعب في ثلث الطلاق والنكاح
والعتاق فمن قالهن فقد وجبن ولابن عدي في الكامل عن ابي هريرة رفعه ثلث

ليس

ليس فيهن لعب من تكلم بشيء منهن فقد وجب عليه الطلاق والعتاق والنكاح وفي
اسناده غالب بن عبد الله وهو متروك ولعبد الرزاق عن ابي ذر رفعه من طلق
وهو لاعب فطلاقه جائز ومن نكح ومن عتق ولعبد الرزاق ايضا عن عمر وعلي رض
قال ثلث لا لعب فيهن النكاح والطلاق والعتاق موقوف وزاد في رواية عنهما
والنذر والعفو عن القصاص قوله من هذا القبيل اي من قبيل ما قاله العلامة النسفي
من الجواب قوله لان النص لم يتناوله اي ما وراء المخصوص فيه ارجاع الضمير الى غير مذكور
كما لا يخفى لكن قد يقال المرجع قد يعلم من سياق الكلام فهو متعقل ذهنا كقوله تعالى
ردوها علي قوله فكيف يوجب نفيا او اثباتا محصل المعنى ان النص لما لم يتناول ما عدا
المنصوص عليه فمن المحال ان يثبت الحكم في غير المنصوص عليه نفيا واثباتا وكذا ان تقول
نحن لا نثبت الحكم قصدا بل نثبته ضمنا وكم من شيء لا يثبت قصدا ويثبت ضمنا والجواب
انا لا نم انه يصح ان يثبت ضمنا وانما يثبت الشيء في ضمن الشيء اذا لم يكن بينهما منافاة
وهي ثابتة بين النفي والاثبات قوله فنقول فائدته ان يتامل المجتهد في علة النص فيثبت
الحكم في غيره لينال درجة الاجتهاد وثوابه ويجوز ان يكون الفائدة تعظيم المذكور
واظهار شرفه والاهتمام بذكره والاعتناء به على غيره او ليكون المسمى اظهر من غيره واسبق
الى اللسان كقوله عليه الصلوة والسلام من اعتق شركا له من عبد فان العبد اسبق الى
اللسان من الامة قوله فانه معناه كما هو شان احتياطات الشرع في ارادة الحكم
على المظنة اذا خفيت المئنة فكان هذا قولا بموجب العلة حيث اثبتنا المدعى بعد
ما سلمنا دليل الخصم وهو الاستغراق المفيد للحصر هذا اذا ورد مفهوم اللقب
في نصوص الشرع اما اذا ورد في عبارة المصنفين في العلمية فيفيد قصر الحكم على
المذكور اتفاقا ولهذا اتفقت كلمتهم على ذكر محترزات القيود الا ان قامت قرينة
بخلافه فلا تغفل قوله والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص اي الى موصوف بوصف
خاص ليس المراد بالوصف النعت النحوي بل ما يفيد تقليل الاشتراك قوله او علق
بشرط ويسمى ذلك عندهم بمفهوم الشرط وقد اختلف العلماء في صحة الاحتجاج بهذين
المفهومين فذهب مالك وبعض اصحاب الشافعي واحمد وابو الحسن الاشعري
وكثير من الفقهاء والمتكلمين وابو عبيدة اللغوي وممن وافقهم على صحة الاحتجاج

الى ان النص اذا ورد مقيدا بهما كان
دليلا على عدم الحكم عند عدمهما
ووافقهم

بمفهوم الشرط بعضهم ولا يقول بصحة الاحتجاج بمفهوم الصفة كابن سريج وابي الحسن
البصري وذهب اصحابنا الى منع ذلك ووافقهم على ذلك القاضي ابو بكر الباقلاني و
الغزالي والقفال وبعض المتكلمين قوله وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الآية
الطول الفضل والغنى والفتيات الشابة والشابة وكنى العبد والامة فتى وفتاة
وان كانا كبيرين لانهما لا يوقران توقير الكبار لرقهما قوله اوجب ذلك عدم الجواز عند
عدم الشرط والوصف واعلم ان جواز نكاح الامة عنده متعلق باربعة شروط شرط
الشرط المتفق عليه من عدم الحرة تحته وهو عدم طول الحرة وكون الامة مؤمنة وخشية
العنت والزنا وان لا يكون تحته امة اخرى بنكاح او بملك يمين لان نكاح الامة عنده
ضروري لما فيه من استرقاق الولد والضرورة انما يتحقق عند اجتماع هذه الشرائط
وعندنا يجوز نكاح الامة مع طول الحرة وسلب صفة الايمان قوله وحاصله فان قلت
ما ذكر قد يدل على ان الحكم قد يتوقف على الوصف كالشرط والعلة في هذا المعنى اولى
واقدم فالحاقه بها اولى قلت بين الوصف والشرط جهة خاصة ليست في العلة فان
العلة لابتداء الايجاب لا للاعتراض على الموجب فصار الوصف بمنزلة العلم فيتعلق بها
الوجود عند الوجود ولا توجب العدم عند العدم بخلاف الشرط فانه يوجب العدم
عند العدم عنده فكان الطلاق اولى قوله وان كان قبل وجوب الاداء لان الاداء
بعد السبب قبل وجوب الاداء جائز كتعجيل الزكاة وعندنا لا يجوز التكفير قبل الحنث
لعدم وجوب السبب لان سبب وجوب الكفارة هو الحنث والاضافة الى اليمين
مجاز لانها اضافة الى الشرط ولئن سلمنا ان اليمين سبب لكن لا نم انها تنعقد سببا
قبل الحنث لان الحنث لكونه شرطا في معنى التعليق به لعدم انعقاد السبب قبل وجوده
على ما تقرر ولان التقدير ان حنث فعلي كفارة فيمنع التعليق به اليمين عن انعقاده
سببا للحال قوله لان وجوب ادائه لا يغاير نفس وجوبه لان وجوب ادائه اما
نفس وجوبه او هما متلازمان فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء
ووجوب ادائه لا يثبت قبل شرطه وهو الحنث فكذا نفس وجوبه لا يثبت واعلم
ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء
كما في صلوة النائم والناسي ومن ثمة ذهب المحققون الى الفرق بينهما في الواجب البدني

فتعجيله قبل الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب
فلا يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت
بخلاف الزكوة قبل الحول منه

فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب
وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر
في حق القضاء منه

تحقيقه انه يجب عليه في
العصر انه يصلي بعد زوال
العذر

فان نفس

فان نفس لزوم وقوع الهيئة المخصوصة ووجوب الاداء لزوم ايقاعها فانها واجبة الوجوب منه
لوجوب السبب وليس بواجبة الاداء في البدني بل يظهر الاثر في حق القضاء واما
تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم انما يطابق بالافعال دون
الاعيان قوله لم يدخل على السبب وهو البيع بل دخل على الحكم وهو الملك لانه لو دخل
على السبب لتعلق السبب والحكم جميعا ضرورة انه تابع للسبب ثابت به فيما لزوم السبب
لزم الحكم واذا جعل داخلا على الحكم فينعقد السبب في الحال ويتاخر الحكم عنه والحكم مما
يحتمل التاخر عن السبب فكان جعله داخلا على الحكم اولى تقليلا للخطر مع حصول المقصود
بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضى صاحبه قوله بخلاف الطلاق والعتاق
فانهما من قبيل الاسقاطات ولقائل ان يقول الاعتاق من الاثباتات لما تقرر من انه
اثبات القوة الحكمية لازالة الرق قوله والفرق بين المالي والبدني باطل اي فرق
الشافعي بين المالي والبدني في التكفير بجواز التقديم في المالي دون البدني منقوض
بصوم المسافر رمضان حال سفره فانه صحيح مسقط عنه للفرض مع انه لم يكن مخاطبا
بوجوب الاداء اذ هو منتظر الى ادراك عدة من ايام اخر قوله بخلاف حقوق العباد في
حاصله ان حقوق العباد تتعلق بالاعيان دون الافعال وحقوق الله تعالى بالعكس
فلا يتم قياس احدهما على الآخر فان قلت لو كان الفعل مقصودا في الواجب المالي
لم يتادى الزكاة بالنائب كالصلوة واللازم باطل قلت المقصود حصول المشقة
بقطع طائفة وذلك يحصل بالنائب على ان الابانة فعل منه فاكتفي به عند حصول المقصود
بخلاف الصلوة فان المقصود منها اتعاب النفس بالقيام بالخدمة وهو لا يحصل
بالنائب قوله وعندنا التعليق بالشرط لا ينعقد سببا اي للحكم الا عند وجود الشرط
وهو حل العبارة المعلق من طلاق وعتاق ونحوهما بالشرط لا ينعقد ذلك المعلق
الذي هو كانت طالق سببا للحكم وهو وقوع الفرقة الا عند وجود الشرط لان الايجاب
كانت طالق مثلا لا يوجد الا بركنه وهو جوهر لفظه ولا يصح الا بشرطه وهو الاهلية
والمحلية بان يكون اللافظ بالغا عاقلا والمرأة في النكاح او العدة ولا يقع الا بحكمه
وهو زوال الملك عن المحل ولا يثبت الا في محله وهو ممن يصح العقد عليها من النساء
وههنا اي في الطلاق المعلق بالشرط الذي هو ان دخلت الدار فقد حال

وبهذا صح في قوله تعالى حرمت عليكم
الميتة وحرمت عليكم امهاتكم
انه من باب الاداء منه

اي الشرط

بين الايجاب والمحل فنفرغ عن الوصول اليه غير مضاف اليه اما الى المحل لوجود الحائل وبدون
الاتصال بالمحل لا ينعقد ذلك المعلق سببا موجبا للحكم لان السبب لا يكون طريقا
الى الحكم ومفضيا اليه وقبل وجود الشرط ليس كذلك لانا نعتبر المشروط مع الشرط شيئا
واحدا بحيث يكون انت طالق من قوله انت طالق ان دخلت الدار بمنزلة انت من
انت طالق فما لم يتكامل اجزاء اللفظ لا يحصل حكمه والجزاء كلام واحد وكل منهما جزء
بمنزلة المبتدا والخبر عند اهل النظر لان الكلام هو الجزاء والشرط قيد له كما يقول وما
اليه الشافعي قوله ولقائل ان يقول يشكل تعليق الطلاق والعتاق بالملك بما روى له
الجواب ان مدار الحديث على الزهري والزهري حمله فدل على نسخه وعدم صحته
ولئن صح فهذا محمول على التنجيز والتاويل منقول عن التعليق فان الزهري حمله على انه كان
في الجاهلية يعرضون النسا على الرجال فيقولون هن علينا حرام فقال عليه الصلوة
والسلام لا طلاق قبل النكاح قوله وفي ان عمل الشرط عندنا في منع السبب اي اعلم
ان ائمتنا انما جعلوا اثر التعليق في منع السبب لا الحكم قصدا هربا عن تراخي الحكم عن
السبب وفيه شيء فان الحكم قد يتراخى عن السبب كما في البيع بشرط الخيار والتدبير
المعلق بالموت قوله فان الوصف عنده كالشرط وعندنا لا بل هو مظهر للحكم كقول الرجل
طلق امراتي السليطة او اعتق عبدي الصالح قوله وثمرة الخلاف يعني في هذا الموضع الثالث
وبعض الشراح جعل هذا الثمرة قسما براسه من موضع الخلاف وجعل الموضع الرابع متفرعا
على الموضع الثاني لا قسما براسه والكل قريب قوله المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود
الشرط فان الشرط اذا وجد ارتفع التعليق فصار ذلك الكلام تنجيزا في هذه الحالة
قوله قلت لم نعن بالجواب انه لما صح التعليق في حالة الصحة شرعا ترتب عليه موجبه بعد
وجود الشرط وجعل كالمنجز حكما ضمنا للتعليق المعتبر شرعا بخلاف تنجيز المجنون قصدا
لان كلامه غير معتبر شرعا والحاصل ان التكلم من الحالف يوجد عند التعليق فيراعى
اهلية التكلم في ذلك الوقت والوصول الى المحل عند وجود الشرط فيراعى وجود
المحل في ذلك الوقت وبالجملة المجنون فيه اهلية الايقاعات الحكمية كايقاع الفرقة
بالجب والعنة واباء ابويه عن الاسلام عند عرضه عليهما اما اذا اسلمت زوجته
كايقاع العتق عليه عند ذي محرم منه قوله المطلق اي المطلق هو اللفظ الدال

اي من غير قيد كالرقبة فانها تدل على ذات مرقوقة من غير
دلالة على كونها مسلمة او غير مسلمة طويلة او قصيرة
سوداء او بيضاء او على غيرها من الصفات منه
على الماهية

على الماهية من حيث هي وهو معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات
لا بالنفي ولا بالاثبات وان شئت فقل هو الشائع في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة
محتملة لحصص كثيرة منه وجنة تحت امر مشترك من غير شمول ولا تعيين نحو فتحرير رقبة
والمقيد هو اللفظ الدال على الماهية من حيث ما يشخصها وان شئت فقل هو الذي اخرج
عن الشيوع بوجه ما نحو فتحرير رقبة مؤمنة وبما ذكرنا ظهر الفرق بين العام والخاص
وبين المطلق فان العام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع التعرض للكثرة المبهمة والخاص هو
الدال عليها مع التعرض للوحدة والمطلق ليس بمتعرض لما سوى الحقيقة وبعضهم فرق
بين المطلق والنكرة بان الدال على الماهية مع وحدة متعينة هو النكرة وعلى الماهية
فقط هو المطلق والاظهر انه لا فرق بين النكرة والمطلق في اصطلاح الاصوليين
لان تمثيل العلماء المطلق بالنكرة في كتبهم يشعر بعدم الفرق قوله يحمل على المقيد بمعنى انه
يقيد المطلق قوله كما حمل قوله عليه الصلوة والسلام في خمس من الابل زكاة اخرجه الاربعة
الا النسائي من طريق سفيان بن حسين عن الزهري عن سالم عن ابيه بلفظ في خمس
من الابل شاة قوله على قوله عليه الصلوة والسلام في خمس من الابل السائمة زكاة اخرجه
النسائي وابو داود عن سليمان بن ارقم عن الزهري عن ابي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم
عن جده بلفظ في خمس من الابل السائمة شاة قوله فهذه خمسة اقسام جعلها بعض الشراح
اربعة واسقط اتحاد الحكم وتعدد الحادثة وبعضهم جعلها اربعة ايضا فاسقط
تعدد الحكم والحادثة وجعلها صاحب التحقيق ستة حيث قال ثم ورود المطلق والمقيد
على وجوه اما في السبب والشرط او في حكم واحد في حادثة واحدة اثباتا ونفيا
كما لو قيل لا تعتق مدبرا ولا تعتق مدبرا كافرا او في حكمين في حادثة واحدة او في حكمين
في حادثتين او في حكم واحد في حادثتين انتهى ولقائل ان يقول لا وجه لاعتباره
النفي قسما برأسه اذ لا وجود للنفي في الاحكام الشرعية فيما نحن فيه وان اعتبر
بطريق الفرض فلا جهة لتخصيصه باتحاد الحكم والحادثة بل ينبغي جريانه في جميع الاقسام
فيبلغ الاقسام اثني عشر باعتبار جعل السبب والشرط فيهن قال بعض المحققين
ولا يخفى ان هذا يعني اتحاد الحكم والحادثة من قبيل العام مع الخاص لا من المطلق مع
المقيد قوله وقسم منها لا يجب الحمل فيه بالاتفاق ولكان تقول نفي الوجوب لا يستلزم

نفي الجواز مع ان الحمل لا يجوز في هذا القسم بالاتفاق فالاولى ان يقول لا يجوز
والجواب انه اذا اعدم صفة الوجوب لا يبقى صفة الجواز كما تقدم قوله ذهب بعض
اصحاب الشافعي الى الحمل ايضا وذهب اصحابنا الى عدم الحمل قوله والشافعية على وجوبه
لكنهم اختلفوا في كيفية الحمل قال بعضهم الحمل بموجب اللغة وقال اهل التحقيق بقياس
مستجمع للشرائط قوله وهو ليس على اطلاقه لانه اذا تعدد الحكم والحادثة لا حمل بالاتفاق
مع ان عبارة المصنف تشمله قوله وان كانا في حادثتين صادق بتعدد الحكم
واتحاده قوله لما مر من اصله وهو ان الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص كان دليلا
على نفيه عند عدم الوصف لا يقال هذا تعدية الى ما فيه نص بالابطال لانا قد بينا
ان المطلق ساكت عن القيد فصار المحل في حق الوصف خاليا عن النص فيجوز تعدية
حكم الوصف اليه بالقياس ولهذا لم يجز حمل المقيد على المطلق لان المقيد ناطق في حمل
على المطلق الذي هو ساكت بالقياس ابطال القيد المنطوق به فلا يجوز قوله ولا يوجب
عدم الطعام عند عدمه لان التنصيص باسم العلم ليس بقيد لك ان تقول هذا
مخالف لما تقدم من ان التنصيص على الشيء باسم العلم يدل على الخصوص عند البعض
وفسر الشارح البعض بالشافعي وغيره واذا كان كذلك فيوجب العدم عند العدم
كما يوجب الوجود عند الوجود ومع لا يتم هذا التعليل للشافعي بالنسبة الى ما مر
من اصله ويمكن الجواب بان كون التنصيص باسم العلم يدل على الخصوص انما هو قول
بعض اصحابه كابي حامد وابي بكر الدقاق كما تقدم وليس هو قول الشافعي فان قلت
القائل بالحمل في اتحاد شيء بالقياس انما هو بعض اصحاب الشافعي لا الشافعي قلت
يحتمل ان يكون هذا البعض غير ذلك البعض قوله ويكون وجوده يوجب الحكم ولا تعرض
فيه للعدم عند العدم هذا مستدرك وكان ينبغي ان يذكر بعد قوله حتى يلزم من
انتفائه انتفاء الحكم واذا لم يثبت العدم في محل المنصوص قوله واذا لم يثبت العدم
في محل المنصوص لا يمكن تعديته بالقياس لان العدم الاصلي ليس بحكم شرعي تحققه قبل
الشرع قوله لجواز ان يكون التوسعة مقصودة في حادثة والتضييق في اخرى كما في
اعتاق الرقبة في كفارة القتل واليمين فان كفارة القتل عتق رقبة مؤمنة وفي كفارة
يمين عتق رقبة مطلقا قوله لجواز ان يكون التشديد مقصودا في حكم والتسهيل في آخر

كالصوم والاطعام في كفارة الظهار فان الصوم مقيد بكونه قبل المسيس والاطعام
مطلق عن ذلك قوله الا ان يكونا في حكم واحد لم ان هذا الذي ذكره من حمل المطلق على المقيد
عندنا انما هو على اختيار صاحب الميزان واما على اختيار الفحول فليس هذا بتقييد
المطلق بقيد المقيد بل هو زيادة على النص بالمشهور وهو قراءة ابن مسعود رضي الله عنه
والفرق بين المعنيين ان التقييد لا يقتضي نسخ الاول بل يدل على ان المراد من الاول
هو المراد من الثاني والزيادة تقتضي نسخ الاول معنى فلا يبقى الاول مرادا كما كان
وبهذا يندفع ما قيل تقييد المطلق نسخ عندكم للاطلاق وهو لا يجوز بالمشهور بل
بالمتواتر فقط قوله لان الحكم وهو الصوم الواحد لا يقبل وصفين متضادين التتابع
وعدمه قوله وقراءة ابن مسعود مشهورة تلقتها الامة بالقبول حتى جازت
الزيادة بها على كتاب الله تعالى بخلاف قراءة ابي فعدة من ايام اخر متتابعات
في قضاء رمضان فانها شاذة لا يزاد بمثلها على النص والشافعي انما لا يشترط
التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة فالمثال المتفق عليه قوله عليه الصلوة
والسلام في حديث الاعرابي صم شهرين وروي صم شهرين متتابعين قوله المتضادان
الامران الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد وههنا ليس كذلك فانهما اعتباريان
احدهما وجودي وهو التتابع والاخر عدمي وهو عدم التتابع ولا يبعد ان يكون
من تقابل العدم والملكة او تقابل التضاد المشهور قوله من قبيل ذكر الخاص وارادة
العام اراد بالخاص المتضادين وبالعام المتقابلين لانهما يصدقان على المتضادين
والمتضايفين والعدم والملكة والايجاب والسلب قوله وفي صدقة الفطر ورد
النصان هذا جواب سؤال ورد على المسئلة السابقة وتقريره هلا عملتم بالقرائن
واجزتم صوم الكفارة متتابعا ومتفرقا كما عملتم بالحديثين في صدقة الفطر واوجبتموها
على المسلم والكافر وحاصل الجواب ان القرائن وردتا في حكم واحد يستحيل اتصافه
بوصفين معا فوجب الحمل ولزما في الفطر فان احدهما يجعل الراس المطلق سببا
والاخر يجعل الراس المسلم سببا ولا تنافي في الحكم والعمل بالسببين في اثبات حكم واحد ممكن
على سبيل البدل واما ثبوت الحكم بالوصفين المتقابلين فليس بممكن فافترقا فان قلت
قد حملتم المطلق على المقيد فيما اذا كانا في السبب او الشرط وهو قوله عليه الصلوة والسلام

التقابل بين امتناع اجتماع الشيئين في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة وهو اربعة لان المتقابلين اما ان يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا او لا والاول اما ان يكون [illegible] تعقل احدهما بالقياس الى الاخر [illegible] تقابل التضايف [illegible] يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة [illegible] فالاول تقابل العدم والملكة [illegible] عدم الحيوة [illegible] والثاني تقابل الايجاب والسلب [illegible] والرابع الضدان [illegible]

[illegible] العمل بكل منهما [illegible] المطلق [illegible] سببا [illegible] منه

اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا حيث قال لا يجري التحالف بينهما

حال هلاك السلعة قلت فنفي التحالف عند الهلاك لم يكن بالحمل بل باشارة النص فان

قوله ترادا يدل على قيامها اذ التراد لا يتصور الا حال قيامها فلم يكن مطلقا بل مقيدا

بما دل عليه النص الآخر قوله قوله عليه الصلوة والسلام ادوا عن كل حر وعبد رواه ابو داود

وعبد الرزاق والطبراني والحاكم عن عبد الله بن ثعلبة بن صعير عن ابيه قوله عليه السلام

ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين متفق عليه من حديث ابن عمر بلفظ فرض رسول الله

عليه الصلوة والسلام زكاة الفطر من رمضان صاعا من تمر او صاعا من شعير على كل حر

او عبد ذكرا او انثى من المسلمين قوله ولقائل ان يقول فعلى هذا الجواب انا لا نم ان

العمل بالنصين في صوم الكفارة ممكن كصدقة الفطر لان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع

لموافقة المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفة المأمور به فالتتابع واجب

بالنص المقيد لا مستحب والحكم الواحد يستحيل اتصافه بالصفتين معا بطريق الوجوب

كصدقة الفطر قوله هذا جواب لمن الشافعي اي جواب عما قاله بعض اصحابه ممن يحمل المطلق

على المقيد بالقياس وابتداء بالمنع المجرد كما هو دأب المناظرة قوله قد يكون علة مثل

في الابل السائمة زكاة وقد يكون اتفاقية نحو حبشي اسود ونحو قوله تعالى النبيون الذين

اسلموا او قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فتأمل قوله ولئن سلمنا انه بمعنى الشرط فلا نم

انه يوجب النفي هذا بناء على قاعدتنا او على قاعدة الخصم فانه تقدم عنده ان الشرط

يوجب عدم الحكم عند عدمه كما يوجب الوجود عند الوجود فهذا التسليم لا يضر

الخصم بل يثبت به مدعاه قوله لان محل النزاع اه الشرط في العرف العام ما يتوقف عليه

وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء

ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية

الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء نحو ان كانت الشمس

طالعة فالنهار موجود او معلولا نحو ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة

او غير ذلك نحو ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوي وظاهره

انه لا يلزم ان يكون الحكم موقوفا عليه فلا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه

اذ يمكن ان يقع الطلاق عند انتفاء الملزوم الا انه قد يجاب بانه اذا اتحد السبب

فالحكم

فالحكم ينتفي بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر

فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع ولقائل ان يقول الواقع

بسبب آخر غير المعلق بالشرط والمعلق به لا يمكن وجوده بدونه والكلام فيه قوله

ولان اعلى درجات الوصف ان يكون علة ولا تأثير للعلة في عدم الحكم لجواز ان

يثبت الحكم بعلل شتى لان العلة لا بتداء الايجاب لا غير من غير تعرض للنفي عند عدمها

فلا يلزم من عدم العلة المعينة عدم نوع الحكم للشرط الذي هو دونه بل عدم الحكم

بناء على العدم الاصلي لا حكما شرعيا بناء على عدم الشرط هذا ولقائل ان يقول انما نقول

بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء ومع يحصل الظن وهو كاف

اذ لا قائل بان المفهوم قطعي وحاصل ان الكلام انما هو في وصف خاص مقيد لاسم عام

تعلق به الحكم لا في مطلق الوصف ومع يلزم من عدمه العدم قوله ولان العدم ليس بحكم

شرعي اي عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد ليس حكما شرعيا اه فلا يمكن تعديته

بالقياس ولقائل ان يقول النفي اذا كان مدلول اللفظ كالاثبات يكون حكما شرعيا

فامكن تعديته بالقياس ضرورة والتقييد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره

عند الخصم فيكون العدم حكما شرعيا فامكن تعديته بالقياس الى الغير على انه للخصم ان

يقول المعدى هو وجوب القيد لا عدم اجزاء غير المقيد فتأمل قوله فيقتصر عدم الحكم

لعدم القيد على مورد النص يعني عدم جواز المطلق عند عدم الوصف لكونه غير مشروع

على ما كان قبل ورود المقيد لا لان المقيد نفاه فعدم جواز اعتاق الرقبة الكافرة

لانها لم تشرع كفارة لا لان عدم قيد الايمان دل على عدم جوازه لانه ساكت عنه

ومع فلا يمكن تعديته عدم الجواز الى كفارة هذا ولا يخفى ما في قوله عدم الحكم لعدم

المقيد فتنبه له قوله ولئن كان اي لئن سلمنا انه يمكن تعديته فانما يصح الاستدلال

بالمقيد والتمسك به على غيره الذي لم ينص عليه قيد وهو المطلق ان لو صحت المماثلة

بينهما وبين القتل في المعنى الذي تعلق به الحكم وليس الامر كذلك لفوات المماثلة

بينهما في السبب قوله الكفارة يجب في القتل العمد واليمين الغموس يعني عندكم يا شافعية

وانما ذكر الغموس مع العمد والمنعقدة مع الخطاء لكون الغموس فيه تعمد الكذب وشان

المسلم ان لا يحنث في المنعقدة الا لخطاء او نسيان فناسب المقابلة قوله ولقائل ان يقول

وهو وجوب مراعاة قيد الايمان في العبد الذي يعتق للكفارة

لا نم ان القتل العمد اعظم ای الجواب انه لا احد يخالف في ان القتل العمد اعظم من اليمين وكذا الخطاء والتحقيق ان يقول التفاوت بين القتلين اما ان يكون ثابتا او لا فان لم يكن ناسيا فهو ماذكرنا ان القتل اعظم وان كان بطل قولكم لان الكفارات جنس واحد على انه لا تفاوت بين كفارتي القتلين عندكم وتساوي الموجب دليل تساوي الموجب وقد سلمتم ان القتل العمد اعظم من اليمين فلزم ان يكون الخطاء كذلك اي اعظم يعضده قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق قرن القتل مطلقا مع الشرك وهو امارة التغليظ وان كان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم للنصوص الواردة بالتغليظ في القتل دون غيره قوله على ان قوله عليه الصلوة والسلام خمس من الكبائر وعد منها القتل يدل على انه ليس باعظم قلت المراد انه من جملة اعظم الكبائر والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب اعظم منه والقتل يكفيه في الاعظمية وغاية ما فيه انه ليس باعظم ما عد معه مطلقا ولا يمتنع ان يكون اعظم من غير ما عد معه والغموس لم يذكر فيها فيكون اعظم منه وروى الخطيب في كفايته من حديث ابن عمر رض الكبائر تسع الاشراك بالله تعالى وقتل نسمة والفرار من الزحف و قذف المحصنة واكل الربا واكل مال اليتيم والالحاد في المسجد والذي يستسحر وبكاء الوالدين من العقوق واخرجه البخاري في الادب المفرد عنه ثلث موقوفا عليه واخرج البخاري ومسلم من حديث ابي هريرة واجتنبوا السبع الموبقات الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق واكل الربا واكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات ولقائل ان يقول يرد قوله تعالى والفتنة اكبر من القتل فتامل قوله هذا جواب عما يرد نقضا علينا وحاصله ما بالكم حملتم المطلق على المقيد وانتم لا تقولون به ولو في حادثة واحدة اذا دخلا في السبب او الشرط فاجاب ان كلا من القيدين لم يوجب نفي الحكم عما عداه مقيد ولكن السنة المعروفة اوجبت نسخ الاطلاق قوله وهو قوله عليه الصلوة والسلام ليس في العوامل والحوامل ولا في البقرة المثيرة صدقة وهذا الحديث وان لم يرد بهذا اللفظ للمحدثين فقد رويه الفقهاء واحتجوا به وهو اثبات فيما يحتجون به فلا يضرهم عدم اطلاع غيرهم ولكن ورد من حديث علي رض ليس في العوامل شيء اخرجه ابو داود واخرجه عبد الرزاق مختصرا موقوفا والدار قطني

وانما النزاع في القتل الخطاء

الكبائر تسع ٢٢٣

تحريم

السحر

والطبراني

والطبراني من حديث ابن عباس ليس في العوامل صدقة وهو وان ضعف بسوار بن مصعب فقد اعتضد ونحوه العمل به وورد من حديث جابر مرفوعا ليس في المثيرة صدقة اخرجه الدارقطني واسناده حسن واخرجه عبد الرزاق بالمسند المذكور موقوفا وهو اصح قوله قلت الخ كان المناسب ان يقول قلت المراد ما هو المصطلح واعلم ان العوامل تصدق على الحوامل فاكتفى عنها نفي عنها قوله او نقول المراد من النسخ ههنا غير المصطلح وهو ترجيح احد الدليلين على الاخر فان المطلق والمقيد لما تعارضا بعثت السنة المعروفة والامر بالتثبت في نباء الفاسق سالما عن المعارض فعملنا به فسقطت النصوص المطلقة ثم سلمت النصوص المقيدة فعملنا بها ايضا ولا يخفى ان الجواب الاول هو الظاهر فلا حاجة الى العدول لعله مما لا يساعد عليه الاطلاق في ما ليس بمتعارف اذ هو لعمري لا يجوز مثلها في مقام البيان قوله لا قرانه بالصلوة في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فانه يقتضي عدم وجوب الزكوة على من لا يجب عليه الصلاة والصبي لا يجب عليه الصلوة فلا يجب عليه الزكاة عملا بمطلق الشركة المقتضية للمساوات في الحكم ولك ان تقول الزكاة لا يجب على الصبي عندنا ايضا لعدم وجوب الصلوة لقول ابي بكر رض بحضرة الصحابة والله لاقاتلن من فرق بين الصلوة والزكوة وهذا لانه اذا وجبت الزكاة دون الصلوة تلزم التفرقة لا محالة فقد قلنا بالقران في الحكم هنا ومن ثمة قال بعض المتاخرين من الاشياخ نحن لا نقول بالقران الا في هذه الاية والجواب ان عدم الوجوب على الصبي ثبت بقوله عليه الصلوة والسلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم الحديث فدل على نفي الوجوب وبادلة اخر عقلية فتفطن لذلك قوله قلنا عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة في اللغة قال بعض المحققين لو كان العطف يوجب الشركة لا يخلو اما ان يوجبها باعتبار فرانه او باعتبار معنى معنى اخر فلا نم الاول لعدم الاشتراك في المعطوفات بلا ولكن وبل مع وجوب العطف ولا نم الثاني ايضا اذ لم يكن ذلك المعنى احتياج المعطوف فمن ادعى الاحتياج فعليه البيان واقامة البرهان قوله لان الشركة انما وجبت في الناقصة لافتقارها الى ما تتم به من الخبر لان الاصل في الكلام الاستقلال بنفسه ولا نزاد بحكم اذ في اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما

واحدا وهو خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لضرورة جبر النقصان كما فى الجملة
الناقصة بخلاف التامة قوله اذ لو كان غرضه الشركة فى التعليق لما ذكر الخبر بخلاف ما لو قال
ان دخلت الدار فزينب طالق ثلاثا وعمرة طالق فان طلاق عمرة يتعلق بالشرط ايضا
لان غرضه تعليق الثلث فى حق زينب وتعليق نفس الطلاق فى حق عمرة ولا يمكنه
ذلك الا باعادة الخبر كما فى قوله وعبدى حر فاذا وجد الشرط تطلق الاولى ثلثا
والثانية واحدة لا يقال لم لا تشاركها فى الثلث كما يشاركها فى التعليق لانا نقول
لما شاركها ذكر خبر الثانية دل على انه لم يقصد مشاركتها الاولى فى وصف الحكم اذ
لو كان مراده ذلك لقال وعمرة فقط على ان الشركة فى الثلث لا يمكن اذ الطلاق لا يتجزى
وتكميله تبعيض فى حق كل مناف لغرضه فى الاولى وهو وقوع الثلث قوله والعام اذا
خرج الجواب من جملة التمسكات الفاسدة ما قال بعضهم ان العام يختص بسبب مطلقا
وعندنا مطلقا فلا بد من تحرير موضع الخلاف ليتميز ما هو المتفق عليه عما هو المختلف فيه
ولهذا قسم المص على اربعة اقسام وذكر ان الخلاف فى القسم الاخير قوله كقول من
دعى الى الغداء فقال ان تغديت فعبدى حر او لم يذكر فقال وكقولك لاخر
انك لتغتسل الليلة فى هذه الدار عن جنابة فقال ان اغتسلت الليلة فعبدى حر
قوله او لم يستقل بنفسه فى افادة المعنى بل احتاج فيها الى ضميمة غيره مثل نعم وبلى
نحو ان يقول الانسان اكان لى عليك كذا فيقول نعم او يقول اليس لى عليك كذا
فيقول بلى ثم ان موجب نعم تصديق ما قبله من كلام منفى او مثبت استفهاما كان
او خبرا كما اذا قيل لك قام زيد او لم يقم او اقام زيد او لم يقم زيد فقلت نعم كان تصديقا
لما قبله وتحقيقا لما بعد الهمزة وموجب بلى ايجاب ما بعد النفى استفهاما كان
او خبرا فاذا قيل فى جوابه قال لم يقم زيد او الم يقم زيد فقلت بلى كان معناه قد قام
فاذا قال الرجل لاخر اليس لى عليك الف درهم فقال بلى يكون اقرارا ولو قال نعم
ينبغى ان لا يكون اقرارا لانه فى الاستفهام تصديق لما بعد الهمزة فكان معناه
ليس لك على الف درهم ولهذا قالوا لو قيل فى جواب قوله تعالى الست بربكم نعم مكان
بلى لكان كفرا اذ يصير معناه لست بربنا وهو كفر ولو قال رجل لاخر الست طلقت
امرأتك فقال بلى لا تطلق ولو قال نعم يقع الطلاق كذا فى الخلاصة ولو قال اكان لى

عليكم كذا

عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا لما ذكرنا ولو قال بلى ينبغى ان لا يكون اقرارا لانه
لا يستعمل الا فى النفى هذا بحسب اللغة لكن بحسب العرف لا فرق بين نعم وبلى فى جنس
هذه المسائل ويكون الكل اقرارا حتى يلزم القاضى بالمال فى المسئلتين فى الوجهين
تغليبا للعرف على اللغة اليه اشير فى المنتقى وهكذا فى شرح المقدمة لابن الحاجب قوله
يختص العام بسببه اتفاقا اى فى هذه الصور الثلث لانه لما جعل جزاء لما تقدمه
كان حكما له والمتقدم سببه والحكم يختص بالسبب بلا خلاف لان الحكم لما لم يثبت بدون
علته لا يبقى بدونها مضافا اليها بل البقاء بدونها يكون مضافا الى علة اخرى اليه
اشار شمس الائمة واورد عليه بان بقاء الحكم قد يستغنى عن بقاء السبب واجيب
بان المراد من ذلك سبب النزول مثل بقاء حكم المخافتة فى صلوة النهار والرمل
فى الحج ورد بمنع الخصوص لبقاء الملك بعد زوال البيع وبقائه بعد زوال الهبة
وغير ذلك واجيب بمنع الزوال فانها احكام شرعية جعلت كالجواهر على ان النبى
عليه الصلوة والسلام انما فعل المخافتة والرمل بعد زوال السبب تذكرا للنعمة
الامن بعد الخوف ليشكر عليها ولئن سلم انه لم يكن كذلك فهو غير معقول المعنى
فلا يقاس عليه قوله واما الثانى فلان كلامه اى المجيب مبنى على كلام الداعى فصار
ما ذكر فى السؤال كالمعاد فى الجواب ولكنه يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا نواه
صدق ديانة وقضاء قوله لان الجواب ان جعل عاما لا يطابق السؤال والمطابقة
من شرط الجواب قلنا ان اردتم بالمطابقة المساواة فممنوعة لمجىء الزيادة
فى افصح الكلام كقوله تعالى هى عصاى اتوكؤا عليها واهش بها على غنمى ولى فيها
مآرب اخرى فى جواب قوله تعالى وما تلك بيمينك يا موسى مع حصول الكفاية بهى
عصاى وكقوله عليه الصلوة والسلام هو الطهور ماؤه والحل ميتته فى جواب
السؤال عن جواز التوضى بماء البحر وان اردتم بها الكشف عن السؤال وبيان حكمه
فلا نم عدم المطابقة لحصوله مع الزيادة قوله لان نحو رجم ليس بعام وكذا سجد لان
المذكور فيهما الفعل ولا عموم له والمصدر الذى دل عليه الفعل واقع فى الاثبات
ولا عموم له وكذا بلى ونعم ليسا بعامين لان العام اما ان يكون لفظا او معنى لا لفظا
وهما ليسا من القبيلين قوله بسببه لا يحتمل انه قتل ردة او قتل او قصاصا او سياسة

الكلام العام الوارد بسبب خاص اى لامر خاص وقع ذلك العام بسببه ... فى ثلثة منها يختص العام ... وفى الرابع اختلاف ... منه

اى ينصرف الى الاغتسال المذكور ويختص حتى لو اغتسل من غير جنابة لم يحنث منه

او زني بعد احصان وكذا قوله فسجد يحتمل ان يكون وقع للتلاوة او لقضاء المتروكة
او للسهو قوله لانواع الكلام اي من الايجاب والسلب والاستفهام ونحوها وعموم
القسمين الاخيرين ظاهر لان المصدر الذي دل عليه الكلام نكرة في سياق النفي لان
الشرط في معنى النفي فتعم قوله والاشبه في الجواب ان يقال الخ وهذا كلام ظاهر حسن ليس
من عند الشارح وانما اخذه من بعض الشراح والعبارة الصحيحة ان يقال والعام
او المطلق اذا خرج الخ يختص ويتقيد بسببه وان زاد العام على قدر الجواب يختص بالسبب
قوله كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فانه يجب عنده اخذ الصدقة من كل نوع من انواع
ما لكل واحد حتى لو اخذ الصدقة من نوع واحد حصل الامتثال وهو المختار عندنا
لنا ان الجمع المضاف يفيد العموم على ما عرف في بحث العام فيكون المعنى خذ من كل نوع من
انواع اموالهم صدقة فلا يحصل الامتثال الا باخذ صدقة من كل نوع فيتعدد الصدقة
بتعدد انواع المال ولنا ان الصدقة نكرة في سياق الاثبات فلا تعم فيكون الثابت بها
صدقة واحدة مضافة الى الاموال فاذا اخذ صدقة واحدة من مجموع الاموال
كان اخذ الصدقة واحدة من جملتها اذ لو اخذ جزء منها فيصدق باخذها انه اخذ
من جملتها فيكون ممتثلا به قوله وعندنا يقتضي الخ اي مقابلة الجمع بالجمع يقتضي مقابلة
الاحاد بالاحاد كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم اذ المعنى ان كل شخص يضع
اصبعا واحدا من اصابع يده في اذنه لا ان يضع مجموع اصابعه فيها او في غيرها
من آذان القوم وعورض هذا الاصل بقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة فان ثمانين
جمع قوبل بالجمع مع انه ليس كذلك بل لكل واحد ثمانين لا يقال لا نم ان ثمانين جمع
بل هو اسم للعدد المخصوص لانا نقول المراد من الجمع ليس الجمع المصطلح واجيب بانه انما
يلزم ذلك لو كان عدد الاشخاص ايضا ثمانين وليس كذلك قوله قيل الامر بالشيء
يقتضي النهي عن ضده هذا قول اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي واصحاب الحديث
مطلقا سواء كان له ضد واحد كالايمان او اضداد كالقيام فقوله فيكون الامر
بالشيء نهيا عن الاضداد يعني ان كان له اضداد لوقوع النكرة في موضع النفي وهو
النهي المقتضي اذ النهي معناه النفي قوله وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده
هذا اذا لم يفت المقصود بالامر بفعل الضد كالامر بالقيام فانه فات ففعله يكون حراما

فان المامور به بالقيام في الصلوة اذا قعد ثم قام لا يبطل لكنه يكره
توضيح

كالافطار

كالافطار بالنسبة الى الصوم وكالامر بالصلوة عند ضيق الوقت قوله يقتضي ان يكون
ضده في معنى سنة واجبة بهذا ان لم يفوت عدم الضد المقصود بالنهي وان فوت
كالايمان بالنسبة الى الكفر ففعل الضد يكون واجبا والمراد بالضد ما كان مستلزما
لترك المامور به فلا يلزم ان ترك المامور به يكون ضدا له لان الامر متضمن للنهي عنه
بلا نزاع والفرق بين موجب ومقتضي ان الاقتضاء يستعمل في غير الملفوظ و
الايجاب في الملفوظ فهو اقوى قوله في نفس الثبوت ضرورة فيثبت ادنى درجة النهي
هذا توجيه ما اختاره المص وتقريره ان طلب الوجود بالامر يقتضي طلب انتفاء
ضده فكان ينبغي ان يثبت الحرمة في الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة مندفع
باثبات الكراهة فلا يثبت به الحرمة قوله يسمى اقتضاء شبهة بالاقتضاء المصطلح من حيث
ان كل واحد منهما ثابت بالضرورة فلذلك يثبت موجب الامر والنهي هنا بقدر ما يندفع
به الضرورة وهو الكراهة والترغيب كما يجعل المقتضي مذكورا بقدر ما يندفع به الضرورة
وهو صحة الكلام قوله فاذا لم يفوت كان مكروها لا حراما وذلك لان الثابت بطريق الاقتضاء
ثابت بالضرورة فيتقدر بقدرها فاذا اندفعت بالادنى وهو الكراهة لم يجز
القول باثبات الاعلى وهو الحرمة ومن يحمل الكراهة في قوله يقتضي كراهة ضده على الكراهة
بالمعنى الاعم من الحرمة وما يقرب منها فيكون المعنى انه يقتضي كراهة هي
التحريم ان فات المامور به بفعل الضد وان لم يفت به لم يكره بتلك الكراهة ولكنه
يكره كراهة تقرب من التحريم اذ كل حرام مكروه ولا ينعكس ولا محذور في تبدل
الاوصاف بتبدل الاعتبار قوله ان التحريم اذا لم يكن مقصودا بالامر لان الامر لم يوضع
للتحريم وانما يثبت التحريم ضرورة على ما بينا قوله فيندفع بهذا الجواب قول صاحب الميزان
ان ترك الصلوة حرام يعاقب والمكروه لا يعاقب عليه فلا يكون الامر بالشيء يقتضي
كراهة ضده وفيه شيء فان المكروه قد يعاقب عليه اذا كانت الكراهة للتحريم قوله
لان ترك الصلوة مفوت للمامور به هذا التعليل للدفع لا مقول قول صاحب الميزان
قوله والمعاقبة هنا ليس باعتبار فعل العبد الخ هذا على تقدير التسليم يعني سلمنا ان ترك
الصلوة حرام ويعاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه فكيف يثبت العقوبة بمباشرة
فعل مكروه قوله وان لم يفوت كان مكروها هذا قسيم قوله فاذا فات وكان ينبغي

ابتداءً ذكر صاحب الكشف بعد تحقيق هذا الاصل فقال ثم سياق هذا الكلام ينزع
الى ما ذهب اليه العامة في التحقيق لانهم بنوا حرمة الضد على فوات المامور به ايضا كما بناه
الشيخ يعني فخر الاسلام فلا يظهر الخلاف معهم الا في الامر المطلق لان الواجب المضيق على
الفور بالاتفاق مثل الصلوة فلا يحرم الضد الا عند تضييق الوقت بالاتفاق لان
التفويت لا يتحقق قبل ويكون مكروها على ما اختاره الشيخ فاما الامر المطلق فعلى التراخي
عندنا كالموسع وعند بعضهم على الفور كالمضيق فلا يحرم الضد عندنا لعدم التفويت
ويكره على ما اختاره الشيخ وعند بعضهم القائل بالفور يحرم الضد لفوات المامور به
فالخلاف في التحقيق راجع الى ان الامر المطلق هل هو على الفور ام على التراخي و
لم ينكشف لي سر هذه المسئلة انتهى كلامه قال بعض مشايخنا يمكن ان يقال انما
نشاء هذا الاشكال باعتبار انه حمل التفويت على التفويت عن الوقت كما ظهر من كلامه
ولكن الذي ظهر من كلام فخر الاسلام انه اراد بالتفويت ما يكون مخلا بركن من الاركان
او بشرط من الشرائط اعم مما ذكره وذلك غير منحصر على المضيق فانه يتحقق تارة في المضيق
وتارة في الموسع بعد الشروع فانه اذا شرع في الواجب الموسع في اول الوقت كاول
الظهر مثلا يتعين عليه الاداء لنفوذ السببية فيما يلي ابتداء الشروع حتى وجب اتمامه
والقضاء بافساده في الفرض ولي في كل شيء يكون مفوتا ومفسدا لهذا الفرض
الذي شرع فيه كالافعال المنافية للصلوة يكون حراما وما لا يكون مفوتا له كالقعود
يكون مكروها فعلم ان التفويت تارة يكون في المضيق والاخرى في الموسع بعد
الشروع فظهر ان هذه المسئلة ليست براجعة الى مسئلة الفور والتراخي
انتهى والجصاص يجعله مضافا الى نفس الامر وهو ان الامر لا يصلح لذلك اي لاضافة
التحريم اليه لان الامر ليس موضوعا للتحريم فلا يفيده قال ولهذا قال فخر الاسلام
لما كان على التراخي لم يجعل كذلك اي لا يحرم ضده لعدم التفويت ولكن يكره على ما
اختاره الشيخ فان قيل ما ذكره المصنف من المذهب يقتضي ان يكون ضد الامر المطلق
مكروها وليس كذلك فان تاخير الزكاة ليس بمكروه فالجواب انا لا نسلم انه ليس بمكروه
فان الكراهة عبارة عن طلب ترك فعل يصير تركه سببا للثواب ومن لا شك ان
ترك تاخير الزكاة سبب للثواب ولئن سلم انه ليس بمكروه فذاك انما هو باعتبار

مثل الصوم والواجب الموسع على التراخي بالاتفاق صح

قيد الاطلاق

قيد الاطلاق ونحن لم نجعل الامر مستلزما للكراهة حتى يلزم انفكاك الملزوم عن
اللازم وانما جعلناها ضروريا ثابتا مقتضى فجاز ان يتخلف عنه حيث لم يكن موضوعا
وله لازمة قوله لقوله عليه الصلوة والسلام لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل
متفق عليه من حديث ابن عمر رضه قوله لانه لما نهى عن لبس المخيط كان مامورا بلبس
غير المخيط ولقائل ان يقول نحن لا نقول بمفهوم المخالفة في الادلة فكيف ثبت
لبس غير المخيط ويمكن ان يجاب بان هذا ليس من المفاهيم الممتنعة عندنا فانها
محصورة في مفهوم اللقب والشرط والصفة وليس هذا واحدا منها تامل قوله
فيثبت سنية لبسها اي يثبت بهذا الامر الضمني سنية لبسها لانه ادنى ما يقع به
الكفاية فلا يتعداه الى ما فوقه عملا بمقتضى الضرورة ولقائل ان يقول لم ان لبس
الازار سنة لانه يستر عورته وستر العورة فرض وينبغي ان يكون فرضا ويمكن
ان يجاب بانه يجوز ان يكون بانفراده واجبا ومع الانضمام الى شيء آخر سنة
فيكون لبس الازار سنة وواجبا باعتبارين وان فرض كان واجبا وضد لبس
المخيط ترك اعم من ان يلبس ناسيا او لا وعدم الترك مفوت للمنهي عنه اعني لبس
المخيط ضرورة فينبغي ان يكون فرضا قلت هذا مبني على ان الضد يكون وجوديا وهو
الموافق لاصطلاح المتكلمين ولكن ههنا لبس الازار والرداء ضد لبس المخيط الجواز
ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الازار والرداء قوله قلت لي حاصله انه لم يرد بالسنة
ههنا ما هو المصطلح بين الفقهاء وهو ما فعله رسول الله عليه الصلوة والسلام
او قاله لان ذلك لا يثبت الا بالنقل وانما اراد به ترغيبا يكون قريبا الى الوجوب من
حيث انه يفعل بلا ترك قوله ولهذا اي ولهذا الاصل باعتبار الشقين وهو ان الامر
بالشيء يقتضي كراهة ضده اذا لم يكن مفوتا للمامور به ويقتضي تحريمه اذا كان مفوتا له
قوله لان السجود على مكان نجس غير مقصود للنهي لانه انما نهى عن ذلك لان الاصل
انما نهى عن السجود على مكان نجس اقتضاء من حيث ان الامر بتطهير الثياب والمكان
يقتضي ذلك لان النهي عن ذلك انما يثبت ضرورة الامر بالسجود على الامر بالمكان
الطاهر بالاجماع والسجود على المكان النجس لا يفوت المامور به وهو فعل السجود
على مكان طاهر لامكان ان يعيده على ما كان طاهرا فاذا اعادها على مكان طاهر

وعدم لبسها المفوت المقصود اعني ترك لبس المخيط صح

جاز ويسقط عند العوض ويكون مكروها لا مفسدا قوله وفالا الساجد على النجس بمنزلة
الحامل له لان جبهته اذا لاقت محل النجاسة اتصفت بما اتصفت به منها وما كان
متصفا بشيء كان محلا له يعني التطهير عن حمل النجاسة فرض دائم في جميع الصلوة
فيكون ضده وهو السجود على النجاسة في وقت ما مفوتا للفرض والحاصل ان ابا يوسف
جعل هذا من باب ما يكون فعل الضد مفوتا للمامور به كما في القعود في الصلوة بالنسبة
الى القيام وهما عكسا فيها كما في الصوم لانه كما يتحقق فوات الصوم لوجود المفطر
في جزء من وقته كذلك يتحقق فوات الكف عن حمل النجاسة بالسجود على مكان نجس في
جزء ما من صلوته ولا يلزم من ان النجاسة اذا كانت في موضع اليدين او الركبتين
لا يمنع عن الجواز عندنا خلافا لزفر لانا انما جعلناه حاملا للنجس باعتبار ان
وضع الوجه على المكان الطاهر فرض ووضعه على المكان النجس مانع عن اداء الفرض
واما وضع اليدين والركبتين فليس بفرض على ما عرف في الفروع فيكون وضعها على
النجس بمنزلة ترك الوضع وذلك لا يمنع الجواز فتامل **فصل المشروعات** لما فرغ عن
بيان الادلة شرع في بيان شرعية المشروعات لترتبها عليها ترتب المعلول على علته
والمشروعات جمع مشروع وهو ما جعله الشارع طريقا مسلكا يسلكونه قوله عزيمة
بالجر بدل الكل من الكل باعتبار النوع الثاني لانه بدل لمفصل من مجمل وقال بعض
مشايخنا المحققين من اعرب مثل ذلك بدل البعض من الكل فهو غلط قوله وبالرفع
خبر مبتدا محذوف او بدل من محل الجار والمجرور ويجوز النصب ايضا اما على المفعولية
بفعل محذوف واما على البدلية من محل الجار والمجرور بالنظر الى كونه محمول الخبر
وبالجملة العزيمة هي فعيلة من العزم بمعنى المفعول وهو القصد المتناهي في التوكيد
ولهذا كان لفظها موضوعا في اللغة للرقية لتحقق القصد المتوكد فيها من الراقي و
سميت جماعة من الرسل باولي العزم لوكادة قصدهم في اظهار الحق قال الله تعالى
فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل خصوا بذلك لقوة ثباتهم عند توجه الشدائد
اليهم وقيل الانبياء كلهم اولوا العزم اذ لم يبعث الله الا من كان ذا عزم كامل و
راي وافر فمن على الاولى للتبعيض وعلى الثاني للبيان قوله هذا بيان لاصالتها
لانه قيد في التعريف لك ان تقول لم لا يجوز ان يكون ويحترز به عن الرخصة

لان موصوف الحكم لان الكلام في الاحكام منه

قال الله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي لم يكن له قصد موكد في العصيان وانما وقع ما وقع على سبيل النسيان منه

معنى العزيمة

مع ان البيان

اي فلا يقال انه غير مانع لان الرخصة ... العمل

مع ان البيان يستلزم الخفاء في التعريف وهو فاسد والجواب ان المراد انه ليس
بمفهوم مغاير للمفهوم من قوله اصل بل هو بيان وتفسير للاصالة لان معنى الاصالة عدم
التعلق بالعوارض ومع يجوز اخراج الرخصة بالمبين والمبين لكن الاولى اخراجها
بالمبين لما عرفت ان الحكم انما يضاف الى المفسر لا الى المفسر قوله تخرج الندب والكراهة
عن العزيمة لاختصاصها على هذا التفسير بالواجبات من غير دخولها في الرخصة وهو ظاهر
لاختصاصها بفعل الامر الحرام المعذور وعلى هذا التفسير يكون المشروعات ثلثة
انواع عزيمة ورخصة ولا عزيمة ولا رخصة اما على تفسير المص فالانحصار في النوعين
ظاهر لان الكراهة والندب داخلان في العزيمة قوله والثاني لا يخ اما ان يعاقب
بتركه اولا قال بعض الشراح والثاني لا يخ من ان يستحق العقاب بتركه مطلقا اولا
والاول هو الواجب وانما قيد بقوله مطلقا ليتناول الواجب على التعيين وعلى التخيير
والواجب الذي له بدل قوله الحرام داخل في الفرض وفي الواجب لانه ان ثبت تركه
بدليل قطعي فهو فرض او ظني فهو واجب والواجب داخل تحت السنة تبع في ذلك الكفوي
بعض الشراح والمناسب ان يقال الحرام داخل في الفرض لان تركه ثبت بدليل قطعي
والمكروه تحريما داخل في الواجب لان تركه ثبت بظني وتنزيها داخل تحت السنة لان
تركه سنة وفيه تامل لان كراهة التنزيه انما هي رتبة المندوب لا السنة كما عرف
في موضعه قال بعض الشارحين ترك المنهي عنه ان كان لدليل مقطوع به فهو فرض
كترك اكل الميتة وكترك شرب الخمر وان كان بدليل فيه شبهة فهو واجب كترك اكل
الضب واللعب بالشطرنج وان كان لدليل دون ذلك فهو سنة او نفل كترك ما قيل
فيه لا باس به والحاصل ان الفرض اعم من ان يكون في جانب الفعل او الترك وكذا
الواجب او السنة قيل والاولى فيه ان يقال فعل المكلف لا يخ من ان يترجح
جانب الوجود فيه او جانب العدم او لا يترجح شيء منهما والاول ان كفر جاحده
ففرض اولا وان عوقب بتركه فواجب اولا فان واظب عليه النبي عليه الصلوة والسلام
ظاهرا فسنة اولا فهو مندوب ونفل واما الثاني فان عوقب بتركه بارتكابه
فحرام اولا فمكروه واما الثالث فمباح ولقائل ان يقول ترك الفرض قد يعني عند
فالاولى ان يقال ان استحق العقاب بتركه او خيف العقاب على تركه فواجب

قوله فريضة بالرفع على البدلية من اربعة ويجوز فيها النصب على المفعولية بفعل محذوف
قوله وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا ينبغي ان يقيد الزيادة باللزوم فيقال
ما لا يحتمل الزيادة على وجه اللزوم لانه قد يزاد عليها لا على وجه اللزوم كتعديل
الاركان على قولهما وكقراءة الفاتحة والسورة ولقائل ان يقول يشكل على هذا
قول ابي يوسف فانه زاد فرض التعديل بالسنة على فرضية الركوع والسجود على وجه
اللزوم وكذا يشكل بالوتر على قول ابي حنيفة ويمكن ان يجاب بان المراد بالزيادة
المنفية ان يثبت بالكتاب فلا ترد الامور الاجتهادية وايضا ابو يوسف يقول المراد
بنفي الزيادة بعد البيان والاستقرار والنبي بين لنا الركوع والسجود على هذه
الكيفية فيكون الكل فرضا وفيه تامل لانه يلزم ان يكون الكل فرضا قطعيا وليس
كذلك لانه لم يصل الا مظنة العدم تكفير منكر التعديل اتفاقا وقد يقال ابو يوسف
يدعي الشهرة في حديث التعديل فلا اشكال لكن مجرد دعوى الشهرة لا يكفي لا يقال
تلقي العلماء له بالقبول والعمل به دليل الشهرة لان ابا حنيفة ومحمدا لم يعملا به على وجه اللزوم
كابي يوسف على ان كثيرا من اخبار الآحاد تلقتها العلماء بالقبول والعمل قال
بعض المحققين ينبغي ان يحمل قول ابي يوسف على الفرض العملي فيرتفع الخلاف انتهى وفيه نظر
لان الفرض العملي يعامل معاملة الفرض العلمي بحيث يلزم الفساد بتركه بخلاف الواجب المصطلح
قوله وهذا التعريف ليس بمانع من دخول غير المعرف وشرط التعريف ان يكون مانعا من
دخول اغيار المعرف والجواب انا لا نسلم انه ليس بمانع لان المراد بقوله ما ثبت اي لزومه
وانما تركه لدلالة اللفظ عليه لان الفرض لا يكون الا لازما ولا ينتقض التعريف
بما ذكر من المباح والمندوب لانه وان ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه ولكن لم يثبت
لزومه هذا ولقائل ان يقول ولئن سلمنا انه مانع ولكنه ليس بجامع لخروج بعض
الفروض الثابتة بالاجتهاد كالخروج من الصلوة بفعل المصلي وكالتعديل في الاركان
وكمسح ربع الرأس وكالترتيب بين الفوائت وكالوتر ونحوها ويمكن ان يقال بان
هذا تعريف للفرض الثابت بالكتاب لا مطلق الفرض فيكون منعكسا كما انه مطرد
هذا والاولى في تعريف الفرض ان يقال ما يفوت الجواز بفوته فانه يشمل الفرض
الاجتهادي واعلم ان الفرق بين الفرض الاجتهادي والواجب المصطلح متعذر

لان كلا

لان كلا منهما ثبت بدليل فيه شبهة وانما ذلك يرجع الى طاقة المجتهد بترجيح دليل احدهما
على الآخر وقيل اكثر ما يثبت الفرض الاجتهادي باخبار الآحاد والوارد بيانا
للاجمال وفيه شيء لان المعتبر للمبين لا للمبين ومن ثمة قال بعض المحققين الفرض
العملي قسم من الواجب لان الواجب على نوعين فرض عملي وهو ما يفوت الصحة بفواته
كالوتر وواجب وهو ما لا يكون كذلك كالفاتحة قوله تاركه كليا اي تركا كليا يعني
دائما وفيه اشارة الى انه لو تركه تركا جزئيا لا يستحق العقاب وفيه تامل قوله كالايمان
وهو الاذعان والقبول لمدلول الشهادتين مع التلفظ بهما وان قال جمهور
المحققين ان التلفظ بهما شرط لا شطر قوله وحكمه اي حكم الفرض ذكر الضمير باعتبار
النوع الذي هو الفريضة فتفسير الشارح باعتبار ما يرجع اليه كان الفريضة والفرض
بمعنى واحد كالشريعة والشرع قوله بحسب اعتقاده حقيته لثبوته بدليل مقطوع به
وهذا الاعتقاد هو الايمان حتى لو تبدل بضده يكون كفرا لانه انكار للدليل القطعي
قوله اذ لا يحصل التصديق بنفس العلم بل لا بد من الاذعان والقبول لان الكفار كانوا
يعرفون نبوة محمد عليه الصلوة والسلام ويعلمونها كما يعرفون ابناءهم ومع ذلك
لم يصدقوا فالتصديق اخص من العلم وفي بعض الشروح علما بالعقل وتصديقا
بالقلب فان العلم الاستدلالي انما يكون بالعقل والقلب محل الاعتقاد قوله وعملا
بالبدن اي يجب اقامته بالبدن اذا كان مما يتعلق بكيفية العمل قوله حتى يكفر جاحده
بسكون الكاف لك ان تقول اسكان الكاف لا يكفي في الضبط بل كان ينبغي ان يقول
وضم الياء ويمكن ان يقال ضبط ليتنبه انه من باب الافعال لا من باب التفعيل
فانه بفتح الكاف فيحترز به من يكفر فيكون المقصود انما هو ضبط الكاف لاختلافها
في البابين اما الياء فهي مضمومة فيهما ويعلم ضبطها من قوله ينسب الى الكفر قال
والحاصل انه من الكفر اذا دعاه كافرا وعند لا تكفروا اهل قبلتك واما لا تكفروا اهل
قبلتكم فغير ثابت رواية وان كان جائزا لغة هذا وانما ينسب الى الكفر لان الايمان
هو التصديق والاقرار فاذا جحد فقد ترك التصديق وتركه كفر قوله ويفسق بضم
الياء وتشديد السين المهملة اي ينسب الى الفسق تاركه اي تارك العمل به من غير
عذر واستخفاف اذ الفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب المعصية ولا يكون

كافر لبقاء الاعتقاد على حاله اما اذا تركه مستخفا يكفر لان الاستخفاف بالشرايع
كفر قوله وواجب بالرفع او النصب عطفا على فريضة على الوجهين وهو ما ثبت بدليل
فيه شبهة اي شبهة العدم هذا التعريف يشمل الفرض الاجتهادي والسنة ايضا
لثبوت الشبهة في دليلهما فلا يكون مانعا والاولى ان يقال ما ثبت بدليل ظني يقرب
من القطعي فخرج السنة لكن الفرض الاجتهادي يبقى داخلا ثم الواجب في اللغة هو الساقط
ماخوذ من الوجبة وهي السقوط سمي به لانه ساقط عن العلم اليقيني ملحق بالعدم و
ان كان في الحسيات العمل ثابتا موجوعا او لسقوطه على المكلف بدون ان يتحمله باختياره
لعدم العلم بوجوبه قطعا بخلاف الفرض فانه لما ثبت بدليل قطعي فكانما تحملناه عن
اختيار او المضطرب ماخوذ من الوجب وهو الاضطراب سمي به لانه مضطرب ومتردد
بين الفرض والنفل فمن حيث يأثم بتركه عملا له شبه بالفرض ومن حيث لا يكفر جاحده
له شبه بالنفل وفي الشرع اسم لما ثبت لزومه علينا بدليل فيه شبهة مثل الفاتحة
وتعديل الاركان وصدقة الفطر والاضحية والطهارة في الطواف قوله وحكمه اللزوم
عملا فيجب اقامته كما يجب اقامة الفرض وفيه نظر لان عمل الفرض على وجه يلزم من تركه
الفساد وعمل الواجب ليس كذلك بل تركه ملزم النقصان فالاولى ان يقال وحكمه
اللزوم عملا دون لزوم الفرض قوله لا علما على اليقين اي لا يجب اعتقاد لزومه قطعا
لانه دليل لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبني على الدليل اليقيني حتى لا يكفر
جاحده لانه لم ينكر الثابت قطعا قوله ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الآحاد
اعلم ان ترك العمل بالواجب على ثلثة اقسام اما ان تركه مستخفا باخبار الآحاد بان
لا يرى العمل بها واجبا او تركه متأولا او تركه غير مستخف ولا متأول ففي القسم الاول
يجب تضليله لان رد خبر الواحد بدعة وفي القسم الثاني لا يضلل ولا يفسق لان
التأويل من سيرة السلف والخلف في النصوص عند التعارض وفي القسم الثالث
يفسق ولا يضلل هذا هو المذكور في عامة الكتب وعليه يدل كلام شمس الائمة وهو
الصحيح وما ذكر ههنا يشير الى ان تركه لا يوجب التضليل اصلا ويوجب التفسيق
بشرط ان يكون مستخفا وليس فيه دلالة على التفسيق في القسم الثالث بل هو ساكت
عنه وقد صرح بذلك صاحب التقويم حيث قال ولا يفسق بتركه عملا الا ان يكون

قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اى سقطت على الارض منه

اى لا يتحمله باختياره والشرائع صدوره لعدم تيقنه بثبوته منه

فلشبهة في دليله تكون فيه اضطراب فسمي واجبا منه

اى ماخوذ من وجب القلب اذا اضطرب منه

وهو قوله عليه الصلوة والسلام ادوا عن كل حر وعبد الحديث وقوله ضحوا فانها سنة ابيكم وقوله الطواف بالبيت صلوة وقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وقوله قم فصل فانك لم تصل منه

استخفافا

استخفافا باخبار الآحاد انتهى ولكن الصحيح ما ذكرناه اولا لان وجوب العمل بخبر الواحد
ثابت بدلائل قطعية فتاركه على وجه الاستخفاف يكون ضالا ومبتدعا ودون الاستخفاف والتاويل
يكون فاسقا كذا في التحقيق قال بعض المحققين الصحيح ما ذكره المص صاحب التقويم والا لما بقي
فرق بين رد خبر الواحد والخبر المشهور واظن ان الخلاف في القسم الثالث انما نشأ من تفسير
الفاسق ثم قال الفاسق هو الخارج عن امر الله تعالى بارتكاب الكبيرة لا يفسق لان
الكبيرة ما ثبت كونه معصية بدليل قطعي وهذا ليس كذلك ومن فسره بالخارج عن امر الله
بارتكاب المعصية سواء كانت كبيرة او لا يفسق فتأمل قوله واما متأولا بكسر الهمزة
وقد يتكلف بالفتح على ان يكون الاصل وان كان تاركه فحذف كان مع اسمها وعوض
عنها ما وابقي الخبر على نصبه قوله ومخالف للكتاب او السنة المشهورة او القياس او رواية
مستور الحال او مجهول او مجروح او عارضه دليل اقوى منه او الامر الوارد به محمول
على غير الوجوب بقرينة كذا قوله قلت هذا حكم على الغالب ثم اجيب ايضا بانه يجوز ان يكون
التفسير مختصا بالاستخفاف بخبر الواحد عند المص فاما رد العام المخصوص والمأول فلا يوجبه
لاختلاف العلماء في حجيته ورد الخبر المشهور يوجب التضليل كما بيناه في موضعه فلذا
لم يذكره هنا قوله وجعل الشافعي الفرض والواجب مترادفين لانه لا نزاع للشافعي في تفاوت
مفهومي الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كحكم الكتاب و
ما ثبت بدليل ظني كحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثاني
وتارك العمل بالاول لا متأولا فاسق دون الثاني وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان
مترادفان منقولان من معناهما اللغوي الى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله ويذم
تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني وهذا مجرد اصطلاح ولا مشاحة
في الاصطلاح بعد فهم المعاني على ما صرح به الغزالي ومن هنا قال بعض المحققين لا خلاف
في المعنى فان الافتراض الذي ثبوته بظني ليس على وجه يكفر جاحده فهو معنى الوجوب
الذي نقول به غاية الامر ان الفرض في اصطلاحهم اعم من الواجب في عرفنا فلا معنى
للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين
مدلوليهما وبان الفرض في اللغة التقدير والوجوب السقوط فالفرض ما علم
قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن قال بعض الشراح لا يخفى

على منصف ان المناسبة معناها معهم على ما عرفت من التفرقة بينهما لغة واصطلاحا
ولهذا اضطروا الى اصطلاحهنا ومشوا عليه في الحج وفرقوا بين الفرض والواجب
بهذا ثم استعمالهم الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي اطلاق شايع مستفيض
عند ما كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك يسمى فرضا عمليا وكقولهم
الزكوة واجبة والحج واجب ولا يخفى مناسبة الاستعمال مما مر فلفظ الواجب يطلق
بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز على ما هو فرض علما وعملا وعلى ما هو فرض في حق العمل
كالوتر وعلى ما هو دون الفرض في حق العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة قوله وسنة
بالرفع او النصب بالعطف اما على فريضة او واجب على ما مر قوله والسنة هي الطريقة المسلوكة
في الدين السنة لغة مطلق الطريقة مرضية كانت او غير مرضية بدليل قوله عليه الصلوة والسلام
من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة ومن سن سنة سيئة
فعليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيمة وفي الشريعة اسم للطريقة المرضية
المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب ولقائل ان يقول هذا التعريف غير
مانع لصدقه على المستحب فالاولى ان يقال هي الطريقة المسلوكة في الدين من غير
التزام على سبيل المواظبة وهذا التعريف هو التام قوله حكمها ان يطالب المكلف
باقامتها الا انا امرنا باحيائها بقوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم
عنه فانتهوا وقوله عليه الصلوة والسلام من ترك سنتي لم تنله
شفاعتي والاحياء في الفعل وقال شمس الائمة حكم السنة الاتباع لانه عليه السلام
متبع فيما يسلك من طريق الدين لكن هذا الاتباع خال عن صفة الفرضية والوجوب
لانه عليه الصلوة والسلام تركها احيانا والذي يظهر ان ما ذكره شمس الائمة انسب
وما ذكره فخر الاسلام وغيره مناسب ايضا لان سنة حكم من احكام الشرع و
حكم الشرع غير الاباحة لا ينفك عن طلب ما على انه تعريف لفظي باقي المناقشة فيه قوله
استثناء منقطع لان هذه المسئلة ليست من مسائل الباب فكان الانسب ان
يوردها في اقسام السنة المقابلة للكتاب والاجماع والقياس وما نحن فيه
باب السنة المقابل للفرض والواجب والنفل والجامع مجرد اللفظ وليس كذلك
عند الاطلاق كقول الراوي السنة كذا وكذا وهذا سنة وهذا هو السنة قوله

تقع على سنة

تقع على سنة رسول الله عليه الصلوة والسلام وغيره من الصحابة رض ولا ينصرف الى
سنة رسول الله عليه الصلوة والسلام من غير قرينة وهذا اختيار فخر الاسلام وجمع
من المتأخرين واختاره المصنف لانا مأمورون باتباعهم لقوله عليه الصلوة والسلام
عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وقال الشافعي وكثير من اصحابنا
مطلقها طريقة النبي عليه الصلوة والسلام لا غير وانما تطلق على غيره مقيدة بسنة
فلان كقولهم سنة العمرين والحاصل انه لا نزاع في ان لفظ السنة يطلق على طريقة غير النبي
عليه الصلوة والسلام كما تطلق على طريقته وانما النزاع في اطلاق الراوي لفظ السنة
على ماذا يحمل عليه وما ذكروه لاطلاق الحمل من الادلة لا يستقيم لهم لتقييدهم و
اطلاق المطلوب وانما العهدة في ذلك العرف الشرعي وهو خاص ينصرف الى سنته عليه السلام
كما ان العبادة حيث اطلقت تنصرف الى عبادة الله تعالى ورسوله عليه الصلوة والسلام
دون غيرهما وهذا هو الظاهر وفاقا لصاحب الميزان وعامة المتقدمين وهذا بناء
على ان الشافعي لا يرى تقليد الصحابة فلا يطلق اسم السنة على طريقتهم الا بالمجاز فيتعين
الحقيقة عند الاطلاق وعندنا تقليدهم واجب مقدم على القياس فيكون طريقتهم متبعة
كطريقة النبي عليه الصلوة والسلام فلم يدل الاطلاق على انها طريقة الرسول عليه
الصلوة والسلام بل التمييز بالقرائن هذا وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة ومنه
ما روي عن ابي حنيفة ان الوتر سنة وما روي عن محمد عيدان اجتمعا في يوم احدهما
فرض والآخر سنة اراد واجب بالسنة قال ذلك حين وقع العيد في يوم الجمعة
قوله سنة الهدى وهي ما كانت اقامتها لتكميل الهدى اي الدين وحكم هذه السنة ان
تاركها يستوجب اساءة او كراهة والاساءة دون الكراهة قال الحلواني الكراهة
فحش من الاساءة هذا ان لم يصر على الترك وان اصر كان ضلالا وفي بعض كتب الاصول
وتركها ضلال ولعله اراد به الاصرار على الترك والا يلزم ان يكون مرتبة السنة فوق
مرتبة الواجب قوله وسمي جزاء الاساءة اساءة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها
انما سمي جزاء السيئة في الآية سيئة للمشاكلة وما نحن فيه ليس كذلك وانما اطلق
المص على جزاء الاساءة اساءة لكونها سببا فهو من باب ذكر السبب وارادة المسبب
لا من باب مجاز المشاكلة ويمكن ان يقال التنظير بالآية من حيث انه اطلق على جزاء

باعتبار انهم فيما ينقلونه عن سنة الرسول عليه السلام

فيه اشارة الى انها منقولة في اللغة

تقييد الاطلاق على انها طريقة الرسول عليه الصلوة والسلام

السيئة سيئة قوله حتى قال محمد رح وقال ابو يوسف المقاتلة بالسلاح انما هي عند ترك
الفرائض والواجبات فاما السنن فانما تؤدب على تركها ليظهر الفرق بين الواجب
وغيره ومحمد يقول ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون
على ذلك قوله وزوايد قال بعض الشارحين وزوايد بالرفع عطفا على سنة الهدى
بحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه والتقدير وسنن زوايد قوله كتطويل الركوع
والسجود وكذا ان تقول الفرض في الركوع والسجود مجرد الانحناء ووضع الجبهة وما زاد
فهو تطويل على قدر الفرض مع ان مقدار ثلث تسبيحات سنة مؤكدة ويجاب بان
المراد بتطويلهما ما زاد على قدر المسنون لا المفروض قوله وتاركها لا يستوجب اساءة
لانه عليه الصلوة والسلام فعلها على مقتضى الطبيعة البشرية بطريق الاتفاق لا بطريق
قصد العبادة ولكن الاولى ان لا يتارع قوله ونفل بالرفع عطفا على فريضة او على سنة
ويجوز فيه النصب ان نصب ما عطف عليه بفعل محذوف والنفل في اللغة الزيادة
على المقصود ومنه سميت الغنيمة نفلا لزيادتها على المقصود من الجهاد وهو اعلاء كلمة الله تعالى
ولا يجوز وفي الاصطلاح ما زيد على العبادات بالمشروعية على الانواع السابقة
من الفرض والواجب والسنة قوله وانت ترى انه عرفه بحكمه معنى والتعريف بالحكم
يلزم منه الدور وذلك لان الحكم فرع المقصود والمقصود موقوف على الحد الذي هو
الحكم هنا فتوقف الحكم على المقصود والمقصود على الحكم من حيث جعله حكما فيكون دورا
مصرحا وهو محال والحق انه لا دور لان المتوقف على الحكم المقصود بوجه ما والمتوقف
على الحد المقصود بالكنه ومع اختلاف جهة التوقف لا دور قوله وعرفه بعضهم بانه
العبادة المشروعة لنا لا علينا فبالقيد الاول خرج الفرض والواجب وبالثاني
خرجت السنة لان علينا احيائها وفيه نظر لانه ما من عبادة الا وهي لنا وان
كانت فرضا لقوله تعالى لها ما كسبت ولا شيء من السنن علينا اذ لا عتاب على ترك
شيء منها وما يحصل على ترك بعضها من الملام والاثم فبامر عرضي لا ذاتي ولئن سلم
فالسنن الزوائد كذلك فلا يكون مانعا قوله صوم المسافر فيصدق حكم النفل لانه
لا يذم تاركه قوله والزائد على الركعتين للمسافر نفل لاجل انه يثاب على فعله وفيه نظر
فان المسافر لا يجوز له ان يصلي الظهر اربعا وان كانت الزيادة عليها نفلا مشروعا

وهو تعريف الشيء بما يتوقف معرفته عليه وبالعكس وهو اما بمرتبة كما يتوقف ا على ب وب على ا او بمراتب كما يتوقف ا على ب وب على ج وج على ا ويسمى الاول دورا مصرحا والثاني دورا مضمرا لظهور المراد في الاول و[illegible] في الثاني منه

غير ان الاشتغال به قبل اكمال الفرض مفسد للفرض لاختلاط النفل بالفرض قبل اكماله
وبعد اكماله قبل السلام مكروه لتاخير السلام كذا في شرح المغني قوله الزيادة على الايات
الثلث في القراءة في الصلوة وكذا على الاية على قول الامام يقع فرضا مع ان النفل
صادق عليه وذلك لانه لا يذم على ترك الزيادة على الثلث والاية قوله كانقلاب النافلة
فرضا بعد الشروع حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها ذكره ابو اليسر
ولقائل ان يقول اذا انقلبت النافلة فرضا بعد الشروع سلب عنها اسم النافلة
ضرورة لعدم اجتماع صفتين متنافيين على موصوف واحد فيلزم على هذا انه لو حلف
لا يصلي نافلة فصلاها وهو ممنوع وايضا يلزم الزيادة على الفروض الخمسة وايضا
اذا اتمها هل يثاب ثواب الفرض او النفل فان كان الاول ممنوع والا لم يبق الفرق
بين الفرض والنفل في الثواب وان كان الثاني وهو الحق فلا يكون فرضا وقد فرض
انها فرض على ان ما لزم بالشروع ملحق بالنفل حتى كره قضاؤه بعد العصر والفجر
ويمكن ان يجاب عنه بان وصفه للفرضية باعتبار انه يجب اتمامها لان ابطال العمل
حرام فتامل قوله قال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف وهو عدم اللزوم قبل
الشروع وجب ان يبقى كذلك على عدم لزومه بعد الشروع ايضا لان ما بالذات
لا يتغير حتى لو لم يمض فيه لا يؤخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير
فاذا شرع فيه فهو مخير فيما لم يات تحقيقا لمعنى النفل اذ النفل لا ينقلب فرضا واتمامه
لا يكون اسقاطا للواجب بل اداء للنفل واذا كان مخيرا فيما لم يات فلو تركه تحقيقا
لمعنى النفل ومع يلزم بطلان المؤدي ضمنا لا قصدا فلا يكون ابطالا لخلوه عن القصد
وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه لانا لا نم التخيير
فيه بعد الشروع فانه عين النزاع قوله ان ما اداه اي الجزء الذي اداه المكلف من النفل
بالشروع صار عبادة الله تعالى حقا له فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد
حرام ولا طريق الى صيانة المؤدي عن البطلان الا بالزام الباقي اذ لا صحة له بدونه
لان كل واحدة بتمامها يتحقق الثواب فان قيل صحة الاجزاء المتاخرة وكونه
عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقف صحة المتقدم
على صحة المتاخر ايضا لزم الدور قلت هو دور معية كما في المتضايفين فلا يضر

لان حقيقة الشيء لا يتغير منه

صح النفل عندكم حتى لا يمنع صحة الافطار لعذر يباح له الا ويمكن واجبا بعد الخلوة من الضيافة فعلم انه لم يكن كما كان قبل الشروع واذا كان مخيرا في الباقي منه

كالابوة والبنوة يتوقف كل منها على الاخر وان كان ذات الاب متقدما فكذا ههنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الاخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء منه

اذ المحال الصعود والتقدم ولئن سلم فالجهة مختلفة لان الموقوف على الاجزاء الباقية
هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدى
هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني
لم يبق الجزء الاول لكونه عرضا لا يبقى فضلا عن وصف الصحة والعبادة فالجواب ان
هذه اعتبارات شرعية حتى يثبت بالنص والاجماع فلها حكم البقاء والاعتبارات
الشرعية لها حكم الاعيان فان قيل من مات في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم
شرط بقاء المؤدى عبادة اجيب بان الموت منهي فيه لا مبطل فجعل هذا العقد بمنزلة
تمام عبادة الحج للدلالة الدالة على كونه عبادة كقوله تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا
الى الله ورسوله الآية فان قيل ثبت ان صيانة المؤدى يقتضي لزوم الباقي لكن كون
الباقي نفلا مخيرا فيه يقتضي جواز ابطال المؤدى فتعارضا فالجواب ان الترجيح بالمؤدى
اولى من العكس اعني صيانة المؤدى اولى من ابطاله احتياطا في باب العبادات وايضا
المؤدى قايم حكما والباقي معدوم حقيقة وحكما والموجود من وجه اولى من المعدوم
من كل وجه لشرف الموجود على المعدوم **قوله** ولئلا يلزم عطف اي لكون المؤدى عبادة
وتقريرها ان المؤدى لو لم يكن عبادة يلزم تركب الشيء الواحد من منافيه وذلك
لانه اذا اتم الباقي كان عبادة بالاتفاق ضرورة فلو كان المؤدى الذي قبل ليس
بعبادة لزم تركب الصلوة الواحدة من العبادة ومن منافيها وهو عدم العبادة
وهو محال فتعين ان يكون عبادة **قوله** وانما يلزم الباقي الخ هذا دفع لما اورده السائل
على الترديد الاول كما هو قاعدة المجيب عن السؤال المردد من انه اذا اختار احد
الشقين يدفع ما اورده عليه **قوله** وقال الله تعالى دليل آخر لعقل على الزام الباقي
ويحتمل ان يكون دليلا على الزام الباقي لكونه شرطا لبقاء المؤدى عبادة **قوله**
فجعل كل جزء تقدم عليه شرطا له فانعقد الجزء الاول عبادة وجعل شرطا لانعقاد
الاجزاء التي بعده عبادة وانعقد الجزء الاخير عبادة وجعل شرطا لبقاء الاجزاء
التي تقدمته على وصف العبادة وكل جزء من الاجزاء المتوسطة انعقد عبادة
وكان شرطا لبقاء ما تقدم على وصف العبادة وشرطا لانعقاد ما يعقبه عبادة
فقلنا بالزام الباقي عملا بالادلة بقدر الامكان وهذا تحقيق هذا الموضع **قوله**

الامتناع

بذيل اعتبار البقاء والبطلان معه

الامتناع عن اداء الباقي لا يكون ابطالا للمؤدى هذا وارد على قوله وجب صيانته
وحفظه عن الابطال ولا سبيل الى حفظه الا بالزام الباقي **قوله** فلا يعتبر هذا الابطال
الضمني في حق الاثم فكذلك فيما نحن فيه **قوله** كمسافر صلى الظهر لا يحل له ابطالها لانعدام شرط
بقائها على وصف العبادة **قوله** قلت الامتناع عنه ابطال لانه لما اتى بما ينافي العبادة
فسدت الاجزاء المتقدمة قيد بالمسافر لان غير المسافر اذا صلى الظهر قبل الجمعة جاز
مع كراهة التحريم وهو مأمور بنقضه بالذهاب اليها لانه مأمور باداء الجمعة حتما
منهي عن اداء الظهر بخلاف الظهر فانه رخص له تركها ترفيها **قوله** ثم لما وجب لصيانته
الحاصل ان المنذور صار حقا لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد وهو اداء في حالاتها صار فعلا
لله تعالى وهو المؤدى ثم ابقاء الشيء وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده
واذا اوجب اقوى الامرين وهذا ابتداء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار
لله فعلا في صورة الشروع بالطريق الاولى اذ البقاء اسهل من الابتداء حتى اغتفر فيه
ما لم يغتفر في الابتداء هذا ولقائل ان يقول لا نم ان الفعل اقوى من القول بدليل انه
لو نذر صوم يوم النحر يصح دون الشروع حتى يلزمه في الاول دون الثاني ويمكن ان يقال
فرق بينهما هناك لان الشروع وجد في نفسه دون القول **قوله** ورخصة بسكون
الخاء المعجمة والرفع عطف على عزيمة ويتاتى فيها من اوجه الاعراب ما يتاتى في عزيمة
وهي في اللغة اليسر والسهولة وفي الاصطلاح اسم لما شرع من الاحكام متعلقا
بالعوارض وقيل ما تغير عن عسر الى يسر فيها ترفيها وقيل ما استبيح مع تعذر قيام
الدليل المحرم وفي كل نظر **قوله** او يقال في وجه الحصر وقيل في وجه الحصر الرخصة ان شرعت
مع قيام السبب والمحرم فهو الحقيقة ثم ان ترتب عليه حكمه وهو الحرمة فهو الاحق والا
فهو النوع الآخر وان شرعت مع عدم السبب المحرم فهو المجاز ثم ان لم يبق الاصل مشروعا
في الجملة فهو الاتم والا فهو النوع الآخر **قوله** ولقائل ان يقول الخ الجواب عن هذا الاعتراض
انا لا نم ذلك فان الوجوب مشترك بين الواجب والممكن وهو في الواجب اقوى
اشد من الممكن حقيقة او القائل للتشكيك الحقيقة باعتبار الافراد لا الحقيقة نفسها
مع فكل من الاحتمالين في حقه ظاهر **قوله** والتسمية توصف بالمناسبة وانما كان ينبغي
قال صاحب المفتاح واعتبار المناسبة في التسمية من لوازم الاقدام وبما شاهدته فيها

الرخصة

مانحبت قوله فان قلت التقسيم اما تقسيم الكلي الى جزئياته او اجزائه تقسيم الكلي الى
جزئياته هو ضم خصوصيات الى امر عام يصير بانضمامها اقساما كالحيوان فانه بانضمام
الناطق والناهق والصاهل اليه يصير اقساما متباينة من الانسان والفرس والحمار
وخاصيته صحة اطلاق المقسم على كل من الاقسام بالحقيقة فيقال الانسان حيوان
وكذا الفرس والحمار وانقسام الكل الى اجزائه من الخشب والمسمار والنوار وشرطه
خاصته صحة اطلاق المقسم على جميع الاقسام لا على كل واحد فلا يقال للخشب سرير
ولا للمسمار ولا للنوار وانما يقال للمجموع المؤلف منها قوله قلنا المقسم ما يطلق عليه
اسم الرخصة اي سواء كان بطريق الحقيقة او المجاز ومع يكون من تقسيم الكلي الى جزئياته
هذا هو المراد من هذا الجواب وهو جواب في الجملة ولا يخفى على متامل انه لا يدفع السؤال
لان التقسيم لا يخ من احد القسمين وهذا ليس احدهما قوله كان المناسب ان يعرف ثم يقسم
وهو قد قسم ثم عرف لكون ماهيتهما مختلفتين ولا يمكن جمع مختلفي الماهية في تعريف
واحد لان تبيين الماهية بذكر جميع اجزائها مطابقة او تضمنا والمختلفان في الماهية
لا يتساويان في جميع الاجزاء فلا يجتمعان في حد واحد وانما كان ماهية الاقسام مختلفة
لان بعضها حقيقة وبعضها مجاز وهذا كما فعل ابن الحاجب في المستثنى حيث قسم
الى متصل ومنقطع ثم عرف كل قسم على حدة لان ماهيتهما مختلفتان اذ احدهما مخرج
والآخر غير مخرج وفيه شيء لانه لا يمكن جمع مختلفي الماهية في امر عام بان يقال في المستثنى
هو المذكور بعد قوله المراد من الاستباحة ان يعامل بفعل الحرام معاملة المباح في سقوط
المؤاخذة وهو ان لا يكون المباشر مؤاخذا لان المحرم وحكمه قائمان فالقول بالاباحة
جمع بين الضدين فاندفع بهذا ما قيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة يوجب
اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد قوله ولا يلزم من سقوط المؤاخذة
ثبوت الاباحة دفع لما يقال اذا سقطت المؤاخذة بالحرمة ثبتت الاباحة وانتفت
الحرمة فكيف يكون الحرمة قائمة مع ترك المؤاخذة بها وتقرير الدفع انه لا يلزم من سقوط
المؤاخذة ثبوت الاباحة وانتفاء الحرمة اذ ليست المؤاخذة من لوازم الحرمة
حتى ينتفي الحرمة بانتفائها فان من ارتكب كبيرة ولم يؤاخذ بها بعفو او شفاعة لا تسمى
مباحة لعدم المؤاخذة وتحقيقه ان للحرمة جهتين حصول الثواب بالامتناع

قوله والظاهر ان التقسيم ليس من القسم الثاني لان اطلاق الرخصة لا يتوقف على وجود الانواع الاربعة بل يصدق على كل منها صح

لانه يصير مباحا حقيقة

عنها

عنها واستحقاق العقاب بالاقدام عليها فيجوز ان تسقط المؤاخذة بالاقدام في حق
المعذور لعذره وتبقى الجهة الاخرى ولكن لا يصير مباحا بحيث يسقط قبحه ويستوي
الامتناع عنه والاقدام عليه كسائر المباحات فان ذلك خلاف العقل والنقل
ولهذا عرف صدر الاسلام الرخصة بانها ترك المؤاخذة بالفعل مع حرمته قوله ولما
كانت الحرمة مع سببها قائمين في هذا القسم كانت الرخصة اكمل لان كمال الرخصة
بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة كاملة من حيث انها لا تسقط بحال كانت الرخصة
في مقابلتها كذلك ولك ان تقول اذا كان المحرم وحكمه قائمين فالعمل بالدليل المرخص
عمل بالمرجوح مع وجود الراجح وهو لا يجوز والجواب ان الرخصة الكاملة لا تتحقق
الا من هذا الوجه لما فيه من التيسير والتسهيل بالعمل بالمرجوح ومخالفة الراجح النقلي
والاجماع بخلاف العزيمة فان العمل بالمرجوح وترك الراجح غير جائز فيها لان الدليل
المحرم راجح على المبيح في العزائم دون الرخص فتنبه لذلك قوله لان الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه
من اظهار الصلابة في الدين واعزازه حتى لو قتل على ذلك كان ماجورا الا ان يكون
مريضا او مسافرا فيتعين عليه الاخذ بالرخصة حتى لو صبر الى ان قتل كان آثما
فان الله تعالى قد اباح الفطر في هذه الحالة فيكون بامتناعه عن ذلك متلفا لنفسه
بالامتناع عن الامر المباح كذا قالوا ولقائل ان يقول الرخصة لا يطلق عليها
اباحة كما مر وليس هنا حقيقة الاباحة لان المباح ما لا ثواب في فعله ولا عقاب
في تركه وليس هذا كذلك قوله وتناول المضطر مال الغير حاصله ان في التناول ملكهما
مال الغير حالة المخمصة ليدفع الهلاك عن نفسه فانه رخصة مباح له بالضمان
تحصيلا للمصلحتين بقاء حقه صورة ومعنى وبقاء حق الغير معنى بخلاف ما لم يتناوله
حتى هلك فانه يفوت حقه من كل وجه وفوات احدهما وبقاء الآخر كان بقاؤهما
اوفق واوسع مصلحة من فوات احدهما وبقاء الآخر لكنه اذا صبر وآثر حق اخيه
على نفسه فيكون ماجورا لدخوله في المؤثرين على انفسهم قوله وهو وجوب اداء الصوم
تراخي الى ادراك عدة من ايام اخر حتى لا يلزمه الايصاء بالفدية لو حل به الموت
قبل بلوغ العدة فاذن يكون العزيمة هنا وفي حالا من العزيمة في المكره على الافطار
لان الحكم لما تراخي هنا ولم يكن ثابتا في الحال لم يعارض الرخصة وهي اباحة الافطار

فيه تقديم وتاخير

حرمة فكانت شبيهة بالافطار في غير رمضان وبه يخرج عن حقيقة الرخصة الى مجازها
بخلاف الرخصة ثمة فانها مقرونة بالحرمة القائمة السالمة عن المبيح والحاصل ان مراتب
الرخص بحسب مراتب عزايمها فلما كانت الرخصة الاولى حسنية على عزيمة من كل وجه
كانت هي ايضا رخصة من وجه قوله لكمال سببه اى فعل العزيمة قوله حتى كان الصوم
في السفر افضل من الافطار عندنا هذا ولقائل ان يقول لا نم ان وجوب الاداء
حكم السبب لان حكم السبب اشتغال الذمة بالواجب ووجوب الاداء انما يثبت
بالخطاب لا بالسبب كما تقرر ولكن سلمنا انه حكم باعتبار الافضاء اليه او نشا
وجوب الاداء على نفس الوجوب فانتفاء صفة الوجوب يستلزم انتفاء الجواز
عندنا والصواب ان يقال الخطاب العام يتناول المسافر وغيره يوجب الصوم
وحرمة الافطار وقوله تعالى فان كان مريضا او على سفر خصهم بجواز الافطار
متضمنا لانتفاء الوجوب فلو قلنا بانتفاء الجواز بانتفاء الوجوب الضمني
عاد الى موضوعه بالنقض والحق ان الصوم افضل عند الشافعي ايضا بلا خلاف
ورواية عنه في ذلك على ما صرح به المحققون لا يقال قد نقل فخر الاسلام عنه
الخلاف وكذا اثبته صاحب الكشف ورواية عنه فلا يستقيم هذا الحق لما مع
المتبعين من زيادة العلم دون النافين وان كانوا اتباعه لاحتمال كونه
قولا مرجوعا عنه قد نسي حتى انعدم اساسه لانا نقول بل بعيد ما استقر
عليه الحال من عدم الخلاف ويكفي مؤنة الاستدلال وان كان في ذكره تتميم باب الاجتهاد
ومعرفة طريق النظر فيه والرد على من يقول به في ثاني الحال قوله ويتردد في الرخصة
دليل ثان على اولوية العزيمة ومعناه انه لم يتعين اليسر في الرخصة وهو الافطار
بل في الرخصة تردد بين اليسر والعسر كالتردد الثابت في العزيمة فانه كما يترفه
بالافطار حال صوم الكافة يتكلف الصيام حال افطارهم وفيه من العسر ما
يعدل ذلك اليسر في العزيمة وان تكلف الصوم حالة السفر ان وجدت المشقة
فقد يترفه بموافقة الناس في الافطار لان في الانفراد بالصوم دون ساير
الناس من المشقة فكانت العزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه خصوصا اذا
عدمت المشقة فكانت اولى من الرخصة بكل حال لحصول معنى الرخصة فيها

مع تحقيق

مع تحقيق معنى العزيمة وهو اقامة حق الله تعالى ومن هنا ظهر رد ما قيل من ان العزيمة
في القسم الاول انما كانت اولى لبقاء الحرمة وههنا ليس كذلك فهلا لم يكن الرخصة
اولى فان نقصان العزيمة بتأخر حكمها تميزت باعطائها معنى الرخصة من وجه
تكملت فكانت كالقسم الاول قوله الا ان يضعفه الصوم لقائل ان يقول كان
الواجب ان يكون العزيمة اولى مطلقا لان النفس عدوة الله بدليل عاد نفسك
فانها انتصبت لمعاداتي وقتل عدو الله واجب ولهذا شرع الجهاد فيكون اولى
ويمكن ان يجاب بان شرعية الصوم لان يراض النفس لطاعة الله تعالى فلا يجوز
الاتيان به على وجه يؤدي الى انتفائه وما ذكر على تقدير ثبوته يدل على المعاداة
بمنعها عما تشتهيه لا بقتلها فرقا بين النفس المؤمنة والكافرة قوله واما اتم نوعي
المجاز وهو ابعد ما سواه من الانواع عن حقيقة الرخصة قوله والاغلال وهي
المواثيق اللازمة والظ ان المراد بهما شيء واحد وهو ما ذكر من التكاليف الشاقة
اللازمة الثقيلة قوله لم يجب علينا اي لم يكن مشروعة في ملتنا ولكن لما كانت واجبة
على من قبلنا كانت كالمشروعة في حقنا بالنظر الى ان شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يقم
ناسخ فكان رفعها بالنسخ وعدم المشروعية شبيها بالرخصة من حيث انه رفع عنا
من شرع غير ناسخ لولا رفعه واسقاطه عنا في شريعتنا لوجد في التكليف به مشقة
عظيمة فهو من كمال الاعتناء بكرامة هذا النبي عليه الصلوة والسلام حيث ابتدأت
شريعته بالتخفيف قبل العناء قوله من حيث انه سقط في محل الرخصة لي فان قلت اذا كان
هذا النوع له شبه بما هو رخصة حقيقة وشبه بما هو رخصة مجازا كان ينبغي ان يقدم
على القسم الثالث الذي هو رخصة مجازا من كل وجه ليكون البداءة بتحقيق الرخصة
من كل وجه ثم بما فيه شبه من مجازيتها من كل وجه قلت ولكن روعي في ذلك السلم
بامر وهو المقابلة فقوبلت حقيقة الرخصة بمجازها وقدمت الحقيقة لانها الاصل
عنها ابتداء منها بما ليس فيه سمة بتر خروجه عن حقيقته ثم قوبل بما فيه سمة خروجه
من حقيقة الرخصة بما فيه شبه بخروجه عن مجازية الرخصة قوله ويمكن ان يؤخذ كلامه
حاصله النوع الرابع اسقاط ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة واسقاط ما اسقطه
الشرع معناه ترك ما اسقطه والذي اسقطه الشرع المقدرة ولا يخفى ما في ذلك

من التكلف **قوله** ان قصر الصلوة في السفر رخصة اسقاط عندنا
اي ليست رخصة حقيقة بل عزيمة حتى قلنا ان ظهر الفجر ٥ وليس له
الاكمال لان السبب في حقه لم يبق موجبا الا ركعتين حتى لو زاد
على ذلك كانت الزيادة مفسدة ان لم يقعد على راس الركعتين الاولتين
ومكروه غير مفسدة ان قعد لخلطه النفل بالفرض قبل التمام في الاول
وبعده في الثاني. وقال الشافعي رخصة حقيقة اي رخصة ترفه
والعزيمة في الاربع حتى لو فات الوقت يقضي اربعا سواء قضاها في
السفر او في الحضر وفي قول يقضي في السفر ركعتين دون الحضر واحتج
بقوله تعالى ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان
يفتنكم الذين كفروا الاية شرع القصر بلفظ الجناح هو يدل
على انه مباح لا واجب اذ لفظ الجناح بذكر الاباحة دون الوجوب
فكان المسافر مخيرا بين القصر والاكمال **قوله** ولنا ما روى انه عليه
السلام روى عن علي بن ربيعة الوالبي قال سألت عمر رضي الله عنه
ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال تعالى ان خفتم
فقال اشكل علي ما استشكل عليك فسألت رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
صدقته اخرجه مسلم ولابن حبان فاقبلوا رخصته واسم الاشارة
راجع الى الصلوة المقصورة او الى القصر والتانيث لتانيث الخبر واشكال
الامر عليه بناء على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء
الشرط وانه انما سأل لكون الامر واقعا على خلاف فهمه واجيب
بان السؤال يجوز ان يكون بناء على استصحاب وجوب الاتمام لا على
انه مفهوم من التقييد بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر
بانه كان مبنيا على مفهوم الشرط **قوله** والتصدق بما لا يحتمل التمليك
اسقاط محض لا يحتمل الرد فلا يتوقف على القبول فيكون معنى قوله
فاقبلوا صدقته اي اعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل

الشرايع

الشرايع اي اعتقدها وعمل بها والمراد بما لا يحتمل التمليك ما لا يحتمله
من كل وجه اما ما يحتمله من وجه فالتصدق به لا يكون اسقاطا
محضا حتى لو قال المديونه تصدقت بالدين عليك فقبل وسكت
سقط الدين ولو قال لا اقبل يرتد لان الدين يحتمل التمليك ولا
يحتمله من غيره لانه مال من وجه دون وجه فلا يكون التصدق
به اسقاطا محضا بل فيه معنى التمليك فباعتبار التمليك يقبل الرد
وباعتبار معنى الاسقاط لا يتوقف على القبول فان قلت قد ذكر في
المبسوط ان القصر عزيمة في حق المسافر عندنا ويؤيد ذلك حديث
عائشة رضي الله عنها فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت صلوة
السفر وزيدت في صلوة الحضر متفق عليه وحديث ابن عباس
رضي الله عنهما فرضت الصلوة على لسان نبيكم في الحضر اربع ركعات
وفي السفر ركعتين الحديث اخرجه مسلم وحديث عمر رضي الله عنه
صلوة السفر ركعتان والاضحى والفطر والجمعة تمام غير قصر على
لسان محمد صلى الله عليه وسلم اخرجه النسائي وابن ماجة وابن
حبان قلت انما اطلقنا الرخصة على صلوة المسافر للمشابهة
الصورية فانه اذا نظر الى ان الحضر هو الاصل وان السفر امر
طارئ عليه وسمع قوله تعالى اذا ضربتم في سبيل الله فليس عليكم
جناح ان تقصروا من الصلوة وقوله عليه السلام حين قيل له نقصر
الصلوة ونحن امنون صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
صدقته وحديث انس بن مالك الكعبي ان الله وضع عن المسافر
الصوم وشطر الصلوة اخرجه الاربعة واحمد وقول
عائشة رضي الله عنها يا رسول الله قصرت واتممت وافطرت وصمت
قال احسنت اخرجه النسائي واخرجه الدارقطني عنها بلفظ ان
النبي صلى الله عليه وسلم كان يفطر في السفر ويتم ويصوم ويقصر
ظن صحة ما ذهب اليه الشافعي من صحة الاتمام في السفر وانه عزيمة

وان الاتيان بالركعتين رخصة مجزئة عن الاتيان بالاربع فعلنا
تحقيقه ماذكرته من الادلة لعدم احتمالها التاويل وقلنا
بل صلوة المسافر مبقات على اصل مشروعيتها ولم يعتبر بالزيادة
وعملنا بظواهر ما ذكرناه من الادلة لاحتمال التاويل والترجح
للاول واخذنا منه صحة اطلاق اسم الرخصة عليها وسميناها
رخصة اسقاط مجازا على معنى ان الزيادة وان شرعت في
صلوة الاصل وهي الحضر ولكن لم تشرع في صلوة السفر تحقيقا
فهي رخصة اسقاط شئ كان من حقه ان يشرع طرد المشروعية
ولكنه لم يشرع تخفيفا بعدم المشروعية اصلا فعملنا فيما
لا يحتمل التاويل وهو المسمى بما لا يحتمل التاويل وهو ما ذكرناه
من الادلة وفيما يحتمل التاويل وهو التسمية بما يحتمل التاويل
وهو ما ذكرناه من الادلة عملا بالدليلين وجمعا بين الطريقين
قوله والجواب الخ يعني لفظ الجناح وان كان ظاهره يفيد ما
قاله ولكنهم لما كانوا الفوا الاتمام فكانوا مظنة ان يخطر
ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر فنفى عنهم الجناح لتطيب
انفسهم بالقصر والحمل على هذا واجب عملا بالدلايل بقدر
الامكان وصار هذا نظير قوله تعالى ان الصفا والمروة من
شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف
بهما فانه وان كان مذكورا بلفظ الجناح لكن جعل الشافعي
ومالك الطواف بهما ركنا بما لاحهما من الدلايل غيره ولين سلمنا
ان لفظ الجناح لا يفيد الا الاباحة لم يضر ما نحن فيه لان
الاباحة ثبتت به والوجوب بما ذكرناه اذ لا تنافي بينهما لشمول
الوجوب الاباحة هكذا قيل وفيه نظر واجيب ايضا بان المراد
بالقصر في الاية قصر الاحوال كالايجاز في القراءة والتخفيف في
الركوع والسجود لا قصر ذات الصلوة وانما حملناه على قصر الاحوال

توفيقا

توفيقا بين قول الرسول والاية والا كيف يستقيم امر الرسول مطلقا بالقصر
وهو مشروط في الاية بحال المخافة ولا يخفى ضعفه كيف والائمة
كالمحققين على ان الاية في قصر اجزاء الصلوة اللهم الا ان يقال انما حملناه
على ذلك وعدلنا عن الحقيقة الى المجاز للحديث المشهور وهو حديث عايشة
ودعوى الشهرة يكفي للاثبات لتلقي الائمة بالقبول والعمل وان
منعها الخصم فانه لا يضرنا قوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما
اضطررتم اليه في هذا الاستثناء ثلثة اوجه لانه اما تكلم بالباقي
بعد الثنيا فيكون المعنى حرمت عليكم هذه الاشيا حالة الاختيار والاحاطة
الضرورة فتكون في حالة الضرورة باقية على الاباحة الاصلية
بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا واما نفي من الاثبات السابق
فيكون النص دالا على عدم حرمتها حالة الاضطرار لان الاستثناء
من الحظر اباحة فيكون المعنى ان هذه الاشيا محرمة حالة الاختيار
مباحة حالة الاضطرار واما ان يكون مفرغا على ان ما في ما اضطررتم
مصدرية وضمير اليه عايد الى ما حرم فيكون المعنى فصل لكم ما حرم
عليكم في جميع الاحوال الا في حالة اضطراركم اليه والحاصل ان
المستثنى منه هو الضمير المستتر في حرم ليكون المعنى فصل لكم الاشياء
التي حرمت كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يفصل لانه ليس بحرام
لا ما من قوله ما حرم عليكم ليكون الاستثنا اخراجا عن حكم التفصيل
لا عن حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان
قوله انه استثنا من الغضب اي لا من الحظر حتى يدل على الاباحة اذ التقدير
والله اعلم من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله ولهم عذاب
عظيم الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فينتفي عنه الغضب والعذاب ولا
يلزم من انتفائهما الاباحة كما عرفت في النوع الاول من الرخص قال في
الكشاف وقد جوزوا ان يكون من كفر بالله شرطا مبتدى محذوف
الجواب لان جواب من شرح دال عليه فكانه قيل من كفر بالله فعليهم

غضب من الله الا من اكره ولكن من شرح الخ وذكر وجها اخر وهو انه
استثنا من كلام سابق وحاصل معناه انما يفتري الكذب من كفر بالله
فاستثنى منه المكره فلم يدخل تحت حكم الافتري وعلى هذا الوجه ايضا
لا يكون استثنا من الحرمة **قوله** دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة
لان ترتيب المغفرة على ذلك يقتضي تبقية الذنب وهي تستدعي قيام
الحرمة والمواخذة رحمة من الله تعالى على عباده كما في الاكراه على الكفر
قوله وفائدة الخلاف اي يظهر في شيئين احدهما انه لو حلف انه لا
ياكل حراما فاكل ميتة او شرب خمرا حالة الاضطرار حنث عندهم ولا
يحنث عندنا والثاني انه لو صبر عن التناول من هذه الاشيا حالة الاضطرار
حتى هلك اثم عندنا ولا ياثم عندهم فهي عندهم رخصة حقيقة لما في
مقابلتها من العزيمة المشروعة وهي الكفاف عن الحرمة القائمة وعندنا
هي رخصة مجاز اذ ليس في مقابلتها عزيمة مشروعة اذ لا حرمة
ليتصور الانكفاف عنها لان حرمة لصيانة عقله عن الاختلاط وحرمة
الميتة لصيانة نفسه وبدنه عن تغذية خبث الميتة اليه باكلها
فاذا خاف على نفسه الهلاك بالامتناع عنهما ارتفعت الحرمة اذ لا
يستقيم صيانة البعض بفوات الكل لان فوات الكل فوات ذلك البعض
المطلوب صيانته فيعود الامر على موضوعه بالنقض واذا ارتفعت
الحرمة لم يكن بالصبر على الهلاك مؤديا بحق الله تعالى لسقوطه بان
كان مضيعا نفسه بالقائه الى التهلكة بلا ضرورة فكان اثما **قوله**
والجواب الخ فالله تعالى ذكر المغفرة لهذا التفاوت لتزايد على قدر
الحاجة وفيه شي فان معنى الاية من دعته الضرورة الى تناول شي من
هذه المحرمات المذكورة في مجاعة غير مائل الى ما يوثمه وهو ان ياكل
فوق سد الرمق فان الله غفور رحيم يغفر له ما اكل مما حرم عليه
حين اضطر اليه رحيم باوليائه في الرخصة لهم في ذلك كذا قاله
ابن عباس رضي الله عنهما للتناول وحينئذ فالمغفرة انما هي في القدر

الذي

الذي يسد به الرمق لا للزائد عليه فتامل **قوله** وسقوط غسل الرجلين
في مدة المسح اعلم ان سقوط غسل الرجلين عمن كان متحققا في مدة المسح
رخصة اسقاط لان الشرع اخرج السبب وهو الحدث عن كونه
عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف وجعل الخف مانعا من سراية
الحدث الى القدم لانه ابتدا الحدث بالرجل لوجب الغسل ثم
اناب المسح منابه ولكن بقي اصل السبب موجبا في الجملة نظرا الى حالة
عدم الخف فكانت رخصة المسح بذلك رخصة اسقاط ولكن لو
اتى بالعزيمة بعد ما راى جواز المسح كان اولى لانه اشق فان قلت
فاذن يخرج عن ان تكون رخصة اسقاط لان رخصة الاسقاط
ما لا تكون العزيمة مشروعة معها كالقصر وتكون رخصة الترفه
قلت قيل العزيمة انما لم تبق مشروعة ما دام متحققا فاذا نزع صارت
مشروعة والفوات انما هو باعتبار النزع والمعمل هذا ولكن في
عد هذه الرخصة من رخصة الاسقاط نظر ظاهر لما صرحوا به في
عامة الكتب من انه اذا خاض الما فدخل الما خفيه وانغسل اكثر قدميه
بطل مسحه وانه اذا تكلف غسل رجليه داخل الخفين من غير نزع اجزاه
ذلك عن الغسل حتى لا يلزمه النزع والغسل ثانيا عند انقضا المدة فلو
كان المسح رخصة اسقاط لما بطل مسحه وللزم بطلان هذا الغسل
بمضي المدة وللزم النزع لوقوع الغسل غير معتد به وفيه شي لانه
ذكر في الظهيرية لو ادخل يده تحت الجرموق فمسح على الخفين لم يجز
والحق انه رخصة المسح على الخفين انما هي رخصة ترفيه لا رخصة اسقاط
ولا يعتبر في ذلك عدم لها في رخصة الاسقاط لجواز ان يكون ذلك
مجازا باعتبار الصورة لا حقيقة باعتبار المعنى ويمكن ان يجاب عن اصل
النظر بان الغسل داخل الخفين انما وقع معتبرا باعتبار قيام شبهة وهو
انكشاف القدم مع ارادة ما لا يحل الا بالطهارة بشرط الحدث في
الجملة نظرا اليه في غير حالة لبس الخفين او الى غيره ممن لم يكن لابسا للخف

وهو الاشبه كما في فصل رخصة المسافر ولا يضران يكون من نوعها ويعني
مع ذلك رخصة اسقاط ايضا لسقوط توجه الخطاب اليه بالغسل
واعتباره ومنه اذا اتى به كما عرف فيمن لا تجب عليه الجمعة كالعبد
والمرأة والمريض والمسافر وغيرهم اذا اتى بها حيث يصح منه
وتكون مسقطة لفرض الوقت والظهر والله اعلم **قوله فصل**
الامر والنهي باقسامهما لما فرغ من الكلام على الاحكام اخذ يتكلم على
اسبابها وانما اخرها عنها وان كانت متقدمة الوجود عليها لانها
علامات لها وماله العلامة اهم في التقديم من العلامة او نقول
لما فرغ من بيان الادلة والاحكام الحق بها ماله شبهة بهما وهو
الاسباب **قوله** ولها اسباب اختلف العلماء رحمهم الله تعالى للاحكام
المشروعة اسباب ام لا فذهب عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي
وعامة المتكلمين الى الاثبات مطلقا وذهب بعضهم الى النفي مطلقا
وذهب جمهور الاشعرية الى الاثبات في العقوبات وحقوق العباد
والى النفي في العبادات ومما يشهد بوضع الاسباب وجوب الصلوة على من
نام وقت الصلوة كملا وعلى من اغمي عليه او جن اقل من يوم وليلة و
وجوب صوم رمضان على من جن ولم يستغرق جنونه ووجوب الزكوة
عندهم على الصبي ووجوب العشر وصدقة الفطر عليه عند جميع الفقهاء
مع سقوط الخطاب عنه في الجميع بعدم الاهلية **قوله** ويمكن ان يقال
ان الحكم صار علما للمحكوم عرفا لان الحكم يطلق ويراد به المحكوم وهي
النسبة الايجابية او السلبية انما توجد وتحصل منه لانك اذا قلت
زيد قائم او ليس بقائم والحكم وهو نسبة القيام او سلبه اخذت
من قائم او ليس بقائم ويطلق ويراد به النسبة وهو المشهور **قوله**
والمراد بها العلل الشرعية مجازا لان الحقيقي وهو الذي تحلل
بينه وبين واسطة يعني سبب وجوب الايمان بالله اي التصديق
والاقرار بوجوده ووحدانيته تعالى واسا وصفاته على ما ورد به

النقل

النقل وشهد به العقل حدوث العالم اي كون جميع ما سوى الله
تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم ومعنى سببية حدوث
العالم انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل المكلف لا لوجود الصانع
له او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي وذلك ان الحادث يدل على
ان له محدثا صانعا قادرا غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل
ثم وجوب الايمان يبنى عن جميع الكمالات وينفي جميع النقايص وكون
جميع الممكنات باسرها ما شوهد منها وما لم يشاهد علما وعدمه
بها وجود صانعا سميت علما ولاحقا ان وجوب الايمان بايجاب
الله تعالى الا انه نسب الى سببه الظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج
المتعابين والزاما لهم لئلا يكون لهم تثبت بعدم ظهور السبب
فان قيل لو كان السبب هو الحدوث الزماني كما فسر به لا ينبغي القول
بوجوب الايمان بالله تعالى من القائلين بقدم العالم بالزمان وحدوثه
بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قلنا كيف وليس في
العبارة ما يدل على انحصار النسبة فيه بالنسبة الى كل احد بل مراتب
الناس في ذلك متفاوتة ولئن سلم فهو باعتبار شدة الوضوح وكثرة
الوقوع وعدم الانقطاع اذ ما من احد الا وهو شاهد نفسه والسموات
والارضين واليه الاشارة بقوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق
وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وكذا صح ايمان الصبي المميز
لتحقق سببه وهو الانفس والافاق ووجود ركنه وهو التصديق
والاقرار الصادر عن النظر والتأمل اذ لو امتنع صحته لامتنع لمانع
شرعي وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا ولا
يفضي الى عدم كونه مخاطبا بالايمان لعدم التكليف المعتبر في الخطاب
لان الادا يحتمل السقوط بالعوارض كما في من اراد ان يؤمن فاكره على
السكوت عن كلمة التوحيد على ان صحة الادا لا تنبني على كونه مشروعا
في حق المؤدي لا على كونه واجبا عليه كما في جمعة المسافر **قوله** يعني سبب

وجوب الزكوة ملك المال الذي هو النصاب الغني النامي الزائد على قدر
الحاجة وانما اشترط فيه النما ليتكامل الغنى به الا ان النما امر باطن
فاقيم سببه وهو الحول مقامه في الشرطية فصار شرطا للوجوب
مع كونه سببا للنما فيتجدد النما بتجدده ويتجدد النما بتجدد المال
اذ المال بهذا النما غيره بذلك النما فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول
تكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط **قوله** والصوم الى اخره
اتفق المتاخرون من مشايخنا كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر
الاسلام وصدر الاسلام ومن تابعهم على ان سبب وجوب صوم
رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الادا
بعد دخوله لا قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب شمس الائمة
السرخسي رحمه الله الى ان السبب مطلق شهود الشهر ليلا كان او نهارا
لان الشهر اسم للمجموع وسببه باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك
ثابت للايام والليالي جميعا ولهذا وجب القضا على من كان اهلا ثم جن
وافاق بعد مضي الشهر وصحة النية بعد تحقق جز من اول ليلة
منه ولم تصح قبله ولا يلزم صحة الصوم ليلا اذ ليس من حكم السبب
جواز الادا فيه وذهب الاكثرون كالقاضي ابي زيد وفخر الاسلام
وصد الاسلام ومن وافقهم الى ان سبب وجود الصوم الايام دون
الليالي فكل يوم سبب لصومه بمعنى ان ذلك اليوم لان صوم كل يوم
عبادة على حدة تختص لاختصاصه بشرائط وجوده وبالانتقاض
بطريان نواقضه فيجب تعلقه بسبب على حدة واجيب عن كلام
شمس الائمة بان القضا انما لزم المجنون المذكور لادراكه دون
الليل لانه اهل للوجوب مع الجنون الا ان الشرع اسقط عنه القضا
عند تضاعف الواجب دفعا للحرج وذلك انما هو باستغراق الجنون
مجموع الشهر ولم يوجد وبان النية انما صحت في الليل باعتبار
تبعيه النهار في حق هذا الحكم ضرورة بقدر اقترانها بالجز الاول

الجزء الذي لا يتجزى من اول كل يوم سبب لصومه يعني صح

التهار م

من الصوم

من الصوم ولا ضرورة فيما نحن فيه فتامل **قوله** سبب وجوبها على
المسلم الراس الذي يمونه ويلي عليه والفطر انما هو شرط لقوله عليه
الصلوة والسلام ادوا عمن تمونوه فان عن اما للانتزاع الحكم عن المحل
الواجب عليه الحق بان يجب على محل ثم يؤديه عنه غيره بطريق النيابة
كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني
باطل لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذي لا يكون
في مؤنة المكلف ضرورة دخولهم فيمن يمونون وهذا باطل لان
العبد لا يملك شيئا فلا يكلف له بوجوب على والكافر ليس من اهل
القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه فتعين الحمل على المعنى الاول
لتضاعف الواجب بتضاعف الراس فان قلت الصدقة كما اضيف الى
الراس اضيف الى الفطر بل الاضافة الى الفطر اشهر والاضافة دليل
السببية وايضا الواجب يتكرر بتكرر الوقت مع اتحاد الراس كما يتكرر
بتكرر الراس مع اتحاد الوقت فلم جعلتم الراس سببا والفطر شرطا
دون العكس فالجواب بوصف المونة يرجح سببية الراس لان تعلق
الحكم بوصف المونة في قوله عليه الصلوة والسلام ادوا عمن تمونون
يشعر بان هذه الصدقة تجب وجوب المونة والاصل في وجوب
المون راس يلي عليه كالعبيد والبهايم اذ الراس هو المحتاج الى المونة
دون الوقت واما تكرر الوجوب عند تكرر الوقت فليس لتكرر الوقت
حتى يكون سببا بل لتكرر الراس تقديرا فان الراس لما صار سببا بوصف
المونة وهي تجدد في كل وقت كان الراس بمنزلة المتجدد تقديرا لتجدد
المؤنة كالنصاب لما صار سببا بوصف النما صار كالمتجدد عند تجدد
النما بحولان الحول حتى تكرر وجوب الزكوة بتكرر الحول في نصاب
واحد لا باعتبار ان الحول سبب بل هو شرط الا انه اقيم مقام النما
للادا تيسيرا لكون النما يتجدد بتجدده كما مر في سبب الزكوة هذا
وقال الشافعي السبب الفطر وقد افدناك دليله مع الجواب عنه فتنبه له

قوله يعني سبب وجوب الحج البيت بدليل اضافته اليه والوقت شرط لجواز
الادا والاستطاعة شرط لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب
بدون الاستطاعة **قوله** يعني سبب وجوب العشر الى اخره سبب كل من
العشر والخراج هو الارض النامية لاضافتها اليها **قوله** وسبب
وجوب الطهارة الصلوة اي ارادتها بشرط الحدث لترتبها عليها
قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم ومثل هذا بالسببية
لا نفس الصلوة والا لكانت متقدمة عليها ضرورة تقدم السبب على
المسبب ولا الحدث لان سبب الشيء ما يفضي اليه ويلازمه والحدث
مزيل للطهارة ومنافلها وقد يقال انها سبب لوجوبها لعينها
فيكون اذن مفضي اليه لا منافيا له ويجاب بان الكلام فيما هو سبب
لعينها فيعم ما ليس منها واجبا كطهارة النافلة لا فيما هو واجب منها
فقط لان معنى وضع الاسباب على العموم دون الخصوص وانما كان الحدث
شرطا لها لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب
بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث
فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث وهو دليل كونه شرطا ولهذا لو
توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل وجوب الصلوة واستدام الى ما بعد
دخول الوقت جازت بها لان العبرة في الشرط هو الوجود دون الوجوب
قصد او لم يقصد فان قيل لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهي
شرط للصلوة لان شرط الشرط شرط وهو محال لانه يلزم منه توقف
صحة الصلوة على وجود الحدث والطهارة وبينهما منافاة فالجواب ان
شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها
لا وجودها هذا والتحقيق ان سبب الطهارة وجوب طهارة الصلوة
لاستلزام وجوب الشيء وجوب مقدمته لا الارادة لعدم استلزامها
الوجوب هذا في الفرض اما النفل فسبب وجوبها الارادة الجازمة المستتبعة
للشروع لعدم الوجوب قبل الشروع **قوله** اي سبب مشروعية المعاملات

الخمس وهي المعاوضات والمصالحات والمخاصمات والامانات والشركات
تعلق البقا المقدور اي المحكوم من الله تعالى وهو بقا العالم الى قيام الساعة
وبيان ذلك ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقا الى
يوم القيامة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقا النوع وللانسان
لفرط اعتدال مزاجه يفتقر الى امور صناعية في الغذا واللباس والمسكن
وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج بها التوالد
والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام المصالح وكل ذلك
يحتاج الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل بينهم
في باب المناكحات المتعلقة ببقا النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء
الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور و
يختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات **قوله** والاولى ان
يقال هو من قبيل قوله تعالى تنزل الملائكة والروح فيها من عطف
الخاص على العام وبعضهم جعله من عطف الجزء على الكل وليس بظاهر **قوله**
ما نسب العقوبات مع الكفارات اليه والحاصل ان السبب يكون على وفق
الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة محظورات كالزنا والسرقة
والقتل واسباب الكفارات الامور الدايرة بين الحظر والاباحة لما فيها
من معنى العبادة والعقوبة فان قلت ظاهر هذا الكلام مشعر بان
سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دايرة بين الحظر والاباحة وقد
سبق ان السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجازي قلنا انما الكلام هاهنا
على السببية المجازية لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب
الكفارة هو اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها **قوله** من تمة هذا بيان ما
نسبت العقوبات اليه **قوله** وزنا وسرقة هذا بيان ما تنسب الحدود
اليه فان الزنا سبب الرجم والجلد لاضافتهما اليه اذ يقال في كل
منهما انه حد الزنا وكذا السرقة لانها سبب للقطع لاضافة الحد
اليه فيقال انها حد القذف وكشرب الخمر لاضافة الحد اليه فيقال حد

الخمر وهذا لان هذه الانواع من الايذات قد شرعت مرتبة على هذه
الجنايات تاثيراً في ايجاب تلك الايذات فكانت اسبابا لها **قوله** وامر
داير بين الحظر والاباحة هذا بيان ما ينسب اليه الكفارة **قوله**
ليكون العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة بمعنى
مضافا الى صفة الحظر عملا بموجب الملايمة بين الاثر والمؤثر **قوله**
والافطار عمدا فانه مباح الخ ولا يشكل عليه الافطار بغير مباح
كالزنا وشرب الخمر لان الموجب للكفارة في الحقيقة انما هو فطره وهو
مباح في ذاته محظورا في بعض محاله واوقاته مع ما يضم الى اباحته
الذاتية من الحالة والافات في انفسها في بعض الاحوال **قوله** اى تعلق
الحكم بالسبب بان لا يوجد بدونه ويتكرر بتكروره يعنى كما ان الاضافة
تدل على السببية كذلك تدل على تعلق الشيء بالشيء وتكرره بتكرره
عليها ايضا لان الامور تضاف الى الاسباب الظاهرة ولما تكرر الحكم
بتكرره دل على انه حادث به اذ هو السبب الظاهر لحدوثه **قوله** لان
الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف
سببية يكون بها المضاف حادثا بالمضاف اليه فاذا قيل كسب فلان
علم ان فلانا سبب للكسب وان الكسب حدث بفعله واختياره لان الاضافة
موضوعة للتمييز وهو انما يحصل بالاضافة الى اخص الاشيا واخص
الاشيا بالحكم سببه لانه حادث به هذا واعترض بان المضاف
في قولهم صلوة الظهر هو العبادة لا وجوبها والوجوب مضاف الى العبادة
وليست بسبب له فما هو مضاف ليس بسببه وما هو سبب ليس بمضاف واجيب
بان الاضافة لما دلت على سببية المضاف اليه للمضاف فاما ان يكون
سببا لوجوده او لوجوبه والاول باطل لان ذلك بالفاعل ولا تاثير
للوقت فيه فتعين الثاني وهو المطلوب **قوله** وانما يضاف الى الشرط
مجازا هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال كيف يكون اضافة الشيء
الى الشيء دليل السببية ونحن نجد الاضافة الى الشرط فقال انما يضاف

اى

اى الحكم الى الشرط مجازا بعلاقة المجاورة لان الحكم يوجد عنده كما يوجد
عند العلة والحاصل ان الاضافة انما تكون علاقة السببية اذا لم
يكن غير المضاف اليه اولى بالسببية كما في صدقة الفطر وحجة الاسلام
فان الراس والبيت اولى بالسببية من الفطر والاسلام كما مر بيانه **قوله**
لان اتصال الحكم بالسبب الخ هذا تعليل لجعل اضافة الحكم الى السبب
دون الشرط وحاصله انما جعلنا الاصل في الاضافة اضافة الحكم
الى السبب دون الشرط مع ان لكل منهما اتصالا بالحكم لان اتصال الحكم
بالسبب وتعلقه به اشد من تعلقه بالشرط لان تعلقه به تعلق
ثبوت ووجود وتعلقه بالشرط تعلق مجاورة وما بالوجود اولى
بجعل الاضافة فيه حقيقة مما هو بالمجاورة لابتنائها على الاختصاص
وهو بالسبب اتم واكمل منه باتصال الشرط وما كان اتم كان بالحقيقة
اولى **قوله** واما المتقدمون من مشايخنا الخ قيل طريقة المتقدمين
فيه قريبة من طريقة المتاخرين لان هؤلاء لا ينفون ان هذه الاشيا
اسبابا ظاهرة والمتاخرون لا ينفون لان تجدد النعم هو السبب
في الحقيقة لكن هؤلاء تعرضوا للسبب الحقيقي واولئك تعرضوا للظاهري
وفيه نظر فان المتاخرين يقولون السبب الحقيقي ايجاب الله تعالى
وهو غيب عنا **باب اقسام السنة** **قوله** الحديث والخبر يختصان
بالقول قيل هما مترادفان وقيل بينهما عموم مطلق وكل حديث خبر
ولا عكس وقيل بينهما تباين كلي **قوله** والاقسام التي سبق ذكرها
في بحث الكتاب من الخاص الى المقتضى ثابتة وموجودة في السنة التي
هي اقواله صلى الله عليه وسلم خاصة اطلاقا للعام واراده للخاص
الاشرف لانها قران غير متلو على قصد الاعجاز فتجري هذه الاقسام
ايضا ويكون ايضا بيانها في الكتاب بيانا فيها لانها فرع الكتاب في
كونها حجة **قوله** فاجاب بان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام
بل لبيان الاقسام خاصة بالسنن من بيان كيفية اتصال السنة بالمتن.

وانقطاعه واحوال الراوى وشرايطه وكيفية التحمل والاذى والجرح
والتعديل وغير ذلك مما ياتى بيانه **قوله** وذلك اربعة اقسام
الاول فى كيفية الاتصال بنا من الرسول والثانى الانقطاع والثالث
فى بيان محل الخبر والرابع فى بيان نفس الخبر وهذه الاقسام كلها
تدور على الخبر وهو الكلام المحكوم بنسبة خارجية اى ثابتة فى نفس
الامر خارجة عن كلام النفس ذهنية كانت تلك النسبة اوخارجية
قوله الاول فى كيفية الاتصال بنا الخ هذا القسم على ثلثة اقسام سياتى
بيانها **قوله** كالمتواتر وهو مشتق من اللغة من التواتر وهو تتابع الاشيا
على وجه يقع بينهما مهلة بان يقع واحد بعد واحد بزمان قال
الله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اى رسولا بعد رسول بفترة بينهم
وفى الاصطلاح ماذكره المصنف الخ وله شروط متفق عليها وشروط
مختلف فيها اما الشروط المختلف فيها فخمسة كلها فى الناقلين احدها
ان يكون اماكنهم متباعدة الثانى ان يكون بحيث لايحصى عددهم
الثالث العدالة وتضمن الاسلام الرابع ان يكون فيهم الامام المعصوم
الخامس ان يكون فيهم اهل الذلة والمسكنة والحق عدم اشتراطها
خلافا لفخر الاسلام فى الثلثة الاول وللشيعة فى الرابع ولليهود فى
الخامس واما شروطه المتفق عليها فنوعان نوع يرجع الى النقلة
وهو ثلثة اشيا الاول ان يبلغوا عددا لايتوهم معه عادة تواطوه
وتوافقهم على الكذب والصحيح عدم التقدير بشئ من العدد وان
الضابط فيه حصول العلم عنده ويستدل بحصول العلم الضرورى
على ان العدد الذى هو كامل عند الله تعالى فى عدة التواتر قد توافقوا
على نقله والثانى ان يكونوا مستندين فى اخبارهم به الى الحس سمعا
اوغيره حتى لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لايحصل لنا اليقين حتى
يقوم لنا البرهان والثالث الاستوا فى الطرفين والوسط واليه
الاشارة بقوله ويدوم هذا الحد وزاد بعضهم شرطا رابعا وهو

ان يكونوا

ان يكونوا عالمين بما اخبروا به والشرط الثانى مستلزم له ونوع
يرجع الى المستمعين والمعتبر فيه امران احدهما الاهلية لقبول العلم
بالمخبر به والثانى عدم العلم بمدلول الخبر قبل السماع وزاد من
زعم نظرية العلم بالمتواتر ثالثا وهو سبق العلم بتلك الشروط كلها
على حصول العلم بالمتواتر ولم يعتبره من زعم ضروريته **قوله** فان
اهل الجامع لو اخبروا بواقعة صدتهم عن الصلوة يحصل العلم بخبرهم
مع كونهم محصيين وفيه شئ فان المراد بعدم الاحصا ان لايحصروا
فى عدد معين لحصول العدد المعين فى حادثة لاينافى ذلك لان عدم
اعتبار الشئ ليس باعتبار بعدمه **قوله** شرط فخر الاسلام العدالة و
الاسلام هما شرط واحد لما تقدم ان العدالة تتضمن الاسلام **قوله**
واعلم ان المصنف عرف المتواتر بما هو شرط المخبرين وهو تسامح قلت
لاتسامح لان هذه الاشيا وان سموها شروطا لكنها اوصاف
عرضية لمن وصف الخبر بانه مرويهم فيرجع بالحقيقة اوصافا
عرضية له لان وصف الوصف وصف الموصوف للوصف ويكون تعريفا
بها رسما ناقصا مفيدا الكمال التميز من غير تسامح مع الاختصار والايما
الى بداهة الخبر او عسر تحديده كما هو راى بعضهم **قوله** عرفه المحققون
بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه فالخبر كالجنس واضافته
الى الجماعة يخرج خبر الواحد وقوله يفيد العلم يخرج مايفيد الظن من
خبر الجماعة كالخبر المشهور وقوله بنفسه يخرج خبر جماعة افاد العلم
بالقراين الزايدة على ماينفك عن التواتر وهى اما عادية كشق الجيوب
ولطم الخدود وهتك الحريم بالنسبة الى جماعة اخبروا بموت ابيهم
واما حسية كالاحوال اللايحة على قوم يخبرون بشدة جوعهم او
عطشهم واما عقلية كالبداهة بالنسبة الى اخبار جماعة بعدم
اجتماع النفى والاثبات **قوله** ويمكن ان يقال المراد من السنة الخ
قد علم الجواب مما تقدم عند قوله والاقسام التى سبق ذكرها ثابتة

في السنة **قوله** علما ضروريا اي لا يحتاج الى نظر وفكر بل يفيد على القلب
بمجرد سماعه وهذا مذهب الجمهور وذهب ابو الحسن والكعبي من المعتزلة
وامام الحرمين والدقاق من الشافعية الى انه يوجب علما نظريا يتوقف
حصوله على النظر في المقدمات وذهب الغزالي الى انه يوجب علما ضروريا
بمعنى عدم الحاجة الى الشعور بالوسائط مع حضورها في الذهن لا ضروريا
بمعنى استغنائه عنها اذ لا بد فيها وتوقف المرتضى وصاحب الاحكام والضرورة
قاضية بقول الجمهور على الكمال لان هذا من البين لكل عاقل ان علمه بوجود
مكة ومحمد صلى الله عليه وسلم اظهر من علمه بصحة تلك الاستدلالات
فلا نطيل بذكرها **قوله** اعلم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة الشيء
الى مرادفه لان الاضافة تقتضي المغايرة ثم كون اليقين مرادف العلم
انما هو على اصطلاح المتكلمين فان العلم عندهم مقابل للظن واليقين
هو اعتقاد الشيء بانه كذا مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا اعتقادا
مطابقا لكن الزوال اما على اصطلاح الفقها واهل الميزان فالعلم
اعم لان العلم اليقيني يشمل الضروري والنظري ووقع في نخبة
الفكر لشيخ الاسلام ابن حجر ما يخالف هذا حيث قال المتواتر هو
المفيد للعلم اليقيني فخرج النظري اذ النظري ترتيب امور معلومة
او مظنونة ليتوصل بها الى علوم او ظنون انتهى فجعل اليقيني خاصا
بالضروري بقرينة جعله النظري قسيما لليقيني فكانه مشى على
اصطلاح اهل الميزان فتامل **قوله** او يكون بالنصب عطفا على قوله
اما ان يكون والمعنى اما ان يكون للاتصال ايضا الا ان فيه شبهة
صورة من حيث انه من الاحاد في الاصل لا في معنى لان الامة تلقته
بالقبول **قوله** كالمشهور وسمي بذلك لوضوحه وسمي بالمستفيض
على راي جماعة من الفقها لانتشاره من فاض الماء يفيض فيضا
ومنهم من فرق بين المستفيض والمشهور بان المستفيض ما يكون
في ابتدائه وانتهائه سوا والمشهور اعم من ذلك ومنهم من غاير

توجه

توجه اخر وليس من مباحث هذا الفن **قوله** وهم القرن الثاني اي
وهم التابعون **قوله** يعني القرن الثالث وهم اتباع التابعين
فلا يحكم على شيء مما اشتهر في القرن الرابع وما بعده من اخبار
الاحاد بالشهرة بعد ان كان احادا في القرن الثالث وما فوقه
لان اكثر الاحاديث قد نقلت فيها بطريق الشهرة بل بطريق التواتر
وان كانت ضعيفة لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث وتدوينها
في الكتب فالمشهور ما كان مشهورا في عصر الصحابة وعصر التابعين
او عصر اتباع التابعين خاصة وان صار متواترا او احادا فيما بعد
ذلك والاحاد ما كان احادا في هذه الاعصار الثلثة وان اشتهر
وتواتر فيما بعدها كما هو كذلك في الصحة والضعف فيسقط له
واعلم انه ليس المراد بالمشهور هنا باصطلاح المحدثين وهو ما
رواه ثلثة فصاعدا الان ذلك عندنا لا يسمى مشهورا وكل مشهور
عندنا مشهور عندهم ولا عكس وقيل المشهور ما تلقته العلماء
بالقبول فانهم اذا تلقوه بالقبول مع عدالتهم وفضلهم كان
بمنزلة المتواتر **قوله** وانه يوجب علم الطمانينة بحيث يظن انه يقين
لا علم اليقين فكان فوق الاحاد ودون المتواتر حتى جازت الزيادة
به على الكتاب وان كانت في معنى النسخ وهو قول ابن ابان واختيار
القاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام والمصنف وعامة المتاخرين
وقيل يوجب علم اليقين كالمتواتر لكن بطريق الاستدلال لا بطريق
الضرورة وبه قال الجصاص وجماعة منا ومن الشافعية واتفقوا
على عدم تكفير جاحده كما نص عليه شمس الائمة ووجوب العمل به
فلا ثمرة لهذا الخلاف على الصحيح وان قال ابو اليسر بظهورها في
التكفير وعدمه **قوله** لا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون عدده
دون عدد رواة المشهور ودون رواة المتواتر فان قلت كان
المناسب ان يقول دون المتواتر والمشهور اذ لا يلزم من دونية المتواتر

دونية المشهور فهو دون المتواتر بخلاف العكس قلت المراد
الترقي من الادنى الى الاعلى لانه اذا كان دون المشهور فهو دون
المتواتر بالطريق الاولى فهو صريح بما يعلم التزاما فان قلت قد قال
في الاحكام ان الخبر اذا زادت نقلته على الثلاث سمي مشهورا او مستفيضا
فعلى هذا يكون المراد فصاعدا الثلاث فقط وفي مثله لا يعتبر
لفظ فصاعدا قلت المصنف رحمه الله قد مشى في المشهور على مذهب
فخر الاسلام وجعله احادا الاصل متواتر الفرع فالم تبلغ رواة
الحديث عنده مبلغا لا يتوهم معه تواطؤهم على الكذب فهو
احاد **قوله** وخبر الواحد في مثل هذا لا يقبل دفع لما يقال خبر
الواحد العدل مقبول في اخبار الديانات فلم لا يقبل هنا وتقرير
الدفع خبر الواحد فيما عم به البلوى لا يقبل لان الشيء اذا توفرت
الدواعي على نقله ولم ينقله الا واحد يكون ذلك علامة الكذب
لتوهم الغلط **قوله** وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم
طائفة الخ فان قلت الطائفة قد فسرت بعشرة وذلك من
المشهور فلا يكون نصا في الواحد والاثنين فيحتمل ان يراد المشهور
فلا يستقيم دليلا على صحة خبر الواحد قلت نعم وهو قول الحسن
ولكن لم يقل احد بالزيادة على ذلك والخبر وان بلغ هذا المبلغ
لم يخرج عن كونه احادا المامر فاذن قول الطائفة موجب للعمل و
الا لا يقبل الدعوى فان قلت المراد جميع الطوايف لانه قال من
كل فرقة منهم طائفة بما يبلغوا عدد المتواتر قلت اذا قوبل الجمع
بالجمع يقتضي الانقسام على الاحاد على انه لا يتصور الرجوع من
الطوايف كلها الى قوم واحد منهم لانه انما يقال رجع الى فرقة اذا
كان فيهم ولا فان قلت لو كان الراجع مامورا بالانذار بما سمعه
لا يدل ذلك على ان السامع منه يكون مامورا بالقبول كالشاهد
الواحد مامور باداء الشهادة ولا يجب القبول ما لم يتم نصاب الشهادة

فلم تظهر العدالة بالتزكية فالجواب ان وجوب الانذار مستلزم
لوجوب القبول على السامع لانه انما وجب الانذار طلبا للحذر بقوله
تعالى لعلهم يحذرون والترجي من الله محال فيحمل على الطلب اللازم و
هو من الله تعالى امر فيقتضي وجوب الحذر فاما الشاهد الواحد
فلا نسلم ان عليه وجوب الاداء لان ذلك لا ينفع المدعي وربما يفضي
الشاهد بان يحد حد القذف اذا كان المشهود به زنا هذا وقد
قال ابن الحاجب الاستدلال بهذه الاية بعيد لان المراد الفتوى في
الفروع بقرينة التفقه سلمنا لكنه ظاهر فلا يجري في الاصول **قوله**
وبعث عليا رضي الله عنه حاصله انه عليه السلام كان يرسل الافراد
من اصحابه الى الافاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام فلو لم
يكن خبر الواحد موجبا للعلم لما بعثهم والاستدلال بهذا اولى من الاولى
لجواز ان يحصل للنبي صلى الله عليه وسلم علم بصدقها على انه انما يدل على
القبول دون الوجوب **قوله** فان قلت الى اخره حاصل السؤال ان
هذه اخبار احاد فكيف يثبت بها كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة
على المطلوب. حاصل الجواب ان هذه الادلة وان كانت احادا الا انه
ينتظم من مجموعها معنى متواتر فقبول خبر الواحد والعمل به لانه يفيد العلم
الضروري على ما مر **قوله** وقيل لا عمل الا عن علم وهو مذهب اهل الحديث
وبه قال احمد في رواية والقاشاني والروافض ثم اختلفوا فقال احمد
ومن وافقه من اصحاب الحديث ان خبر الواحد موجب للعلم والعمل وقال القاشاني
في رواية والروافض لا يوجبهما ومتمسك الفريقين ظاهر قوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم فان ظاهره دل على التزام العمل العلم فهم
اما ان ينظروا الى انتفاء اللازم وهو العلم فيجعلوه دليلا على انتفاء الملزوم
وهو العمل وهم اصحاب القول الاول وينظروا الى ثبوت الملزوم وهو العمل
فيجعلوه دليلا على ثبوت اللازم وهو العلم وهم اصحاب القول الثاني
ولكنا نمنع اللازم كان اتباع غلبة الظن قد ثبت بالادلة ولا نموم

لان

للاية في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازمًا
كان او غير جازم **قوله** وهو عبد الله الى اخره اما العبادلة فثلاث
عند الفقها عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن
عمر وكذا عند المحدثين ولكنهم ابدلوا عبد الله بن مسعود بعبد الله
بن الزبير فاذن لا يبعد عدهم اربعة **قوله** خلافا لمالك فانه قال
القياس تقدم على خبر الواحد غير انه استثنى اربعة احاديث وقدمها
على القياس حديث غسل الاناء من ولوغ الكلب وحديث المصراة وحديث
العرايا وحديث القرعة **قوله** لما روى ان ابن عباس رضي الله عنهما لما
سمع ابا هريرة رضي الله عنه يروي من حمل جنازة فليتوضأ قال ايلزمنا
الوضوء من حمل عيدان يابسة فرد ابن عباس حديث ابي هريرة بالقياس
وعمل الصحابة بعده وتركوا رواية ابي هريرة ولك ان تقول انما رد خبر
ابي هريرة لانه لم يعرف بالفقه وسياتي ان الراوي اذا لم يعرف بالفقه
وخالف حديثه القياس يترك ضرورة انسداد باب الراي فيكون
هذا من القسم الثاني فلا يلزمنا فيكون هذا الدليل الثاني غير الراي
قوله ولنا ان الخبر يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول صلى الله عليه
وسلم لا يحتمل الخطا وانما الشبهة في طريقه وهو النقل حيث يحتمل الغلط
والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله اي بعلته التي بني عليها الحكم
اذ كل وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل ان
لا يكون ولا شك ان متيقن الاصل راجح على محتمله وايضا كانت الصحابة
باجمعهم يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد فلو لم يكن
خبر الواحد مقدما على القياس لما نقضوا احكامهم المبنية على القياس
والجواب عما استدل به ابن عباس انما رد خبر ابي هريرة بالقياس لان
القياس الصحيح مقدم على خبر من لم يعرف بالفقه اذا انسد به باب
القياس كما سياتي وخبر ابي هريرة كذلك **قوله** وان خالفه لم يترك
به القياس ايضا ان تلقته الائمة بالقبول وان لم تتلقه الائمة بالقبول

لم يترك

لم يترك الا بسبب الضرورة وهي انسداد باب الراي من كل وجه بان كان
مخالفا لجميع الاقيسة التي لا يكون اصولها بخبر راو غير معروف بالفقه
حتى لو كان مخالفا لقياس موافقا لقياس لم يترك الا في الوصف الذي هو
ركن القياس وههنا تمكنت شبهة في نفس الخبر بعد ما تمكنت في الاذهان
فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة فيرجح ما هو اقل
شبهة وهو القياس ويترك الحديث لضرورة انسداد باب الراي
لانه اذا انسد به باب القياس من كل وجه صار مخالفا للكتاب و
السنة والاجماع فان حجته ثابتة بها هذا ما قالوا وفيه بحث من
وجوه اما اولا فلان الشبهة في القياس في ستة امور حكم الاصل
وتعليله وتعيين الاصل الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في
الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع واما ثانيا فلان الظاهر
من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا نجد في كثير من
الاحاديث شك الراوي وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلما التقرير
لفظ الحديث بالرواية والتدوين واما ثالثا فلانه نقل عن كبار
الصحابة رضي الله عنهم انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير معروف
بالفقه بل قد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق مستحدث
وان خبر الواحد يقدم على القياس من غير تفصيل وما روي من استبعاد
ابن عباس خبر ابي هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس تقديما للقياس
بل استبعاد للخبر لظهور خلافه من الاحاديث واما رابعا فلان هذا
الدليل الذي ذكروه يقتضي ان يرد الحديث الذي انسد به باب القياس
وان كان الراوي فقيها **قوله** صار اي خبر الواحد ناسخا للكتاب اجيب
بانه لا عموم للاية حيث يثبت بها قياس يعارضه خبر الواحد ولو
سلم فقد خص القياس الذي يعارضه دليل اقوى منه فلم يبق قطعيا
وقد سبق ان العام اذا خص منه البعض يجوز ان يخص بالخبر والقياس
بقي شيء وهو ان يقال مخالفة الخبر القياس لا يقتضي انسداد باب الراي

بالكلية لانه يعمل بالقياس اذا لم يرد دليل من الكتاب والسنة والاجماع
فيجاب بان المراد من المخالفة ان لا يكون في الخبر جهة القياس ولا شبهة
منه لان المراد انا لو عملنا به لكان ينسد باب الراي **قوله** كحديث المصراة
روى مالك عن ابي الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة عنه صلى الله عليه وسلم
انه قال لا تصروا الابل والغنم للبيع فمن ابتاعها بعد ذلك فهو
بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها
وصاعا من تمر ورواه الشافعي بهذا اللفظ وليس فيه من وله طرق
والفاظ واختلاف عن محمد بن سيرين فرواه البخاري ومسلم بلفظ ولا
تصروا بضم التاء الفوقية وفتح الصاد المهملة على وزن لا تزكوا و
نصب الابل على المفعولية هو الصحيح ورواه بعضهم بفتح التاء وضم الصاد
فان قلت ظاهر كلام فخر الاسلام يدل على ان هذا الخبر ناسخ للكتاب
والسنة ومعارض للاجماع في كون ضمان العدوان بالمثل والقيمة و
ظاهر ما قرره الشارح يدل لبيان تركه وتقديم القياس عليه **قوله** و
ذهب ابو حنيفة رضي الله عنه الى انه ليس له ان يردها بمقتضى سلامة
البيع وبقلة اللبن لا تفوت صفة السلامة لان اللبن ثمرة وبعدمها
لا تنعدم صفة السلامة فبقلتها اولى وفي رجوع المشتري بنقصانها
لتعذر ردها روايتان في رواية الكرخي لا يرجع لان المشتري لم
يصر مغرورا بقول البايع بل انما اغتر بكبر ضرعها وغفل عن بقلتها
وفي رواية الطحاوي يرجع قيل وهو المختار لان البايع بفعل التصرية
عن المشتري فصار كما اذا غره بقوله انها لبون **قوله** انما لم يعمل به
لمخالفته الكتاب الخ في الاستدلال بالاية شي ليس في المصراة اعتداء لان
حلب اللبن على ملك المشتري حلال والبايع لا يطالبه فاطلاق الاعتدا
هنا فيه تسامح ولهذا قال بعض اشياخي وهذه وان لم تكن من ضمان
العدوان صريحا الا انه قد ظهر بعد الفسخ بتصرف في ملك الغير بغير
رضاه لان البايع انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري

علی انه معارض للكل قلت لا يضرنا ذلك فان غايته بعد التسليم انه وجد اضح في بيان صو

فيثبت

فيثبت فيها الضمان في المثل او بالقيمة قياسا على صورة الضمان الصريح
فحينئذ لا يتم الاستدلال بالاية بقي شي وهو ان هذا الكلام يدل على
ان الحديث يرد اذا خالف الكتاب والسنة المشهورة وان كان الراوي
فقيها وفيه كلام لان هذا مسلم فيما اذا كان ثم كتاب او سنة مشهورة
او اجماع اما اذا لم يكن الا القياس فقط والحديث مخالف له مع فقه راويه
فماذا يفعل قلت ذكر في التحقيق ان القياس الصحيح يرد به وفيه بحث
لان صاحب التحقيق قد ذكر قبله ان صدر الاسلام قال يجب قبول خبر
الواحد اذا لم يخالف صريح الكتاب والسنة وظاهره اذا لم يكن واحد
منهما وخالف القياس يقبل ولا يلتفت اليه فان قلت اذا خالف القياس
فقد خالف الكتاب والسنة لثبوته بهما قلت المراد المخالفة
الصريحة لا الضمنية **قوله** فان قلت قد علم تم بخبر الفقهية هذا
السؤال وارد على قول من اشترط فقه الراوي في تقديم الخبر على القياس
وهو عيسى بن ابان ومن وافقه وكان المناسب ذكر هذا السؤال قبل قوله
اعلم الخ وجب قبوله وتقديمه على القياس **قوله** وان كان مجهولا في
رواية الحديث عند المحدثين واحترز به عن مجهول النسب فان
تلك الجهالة غير مانعة عن القبول عند عامة الاصوليين واهل
الحديث وكانت مانعة عند البعض **قوله** ولم تعرف عدالته ولا
فسقه ولا طول صحبته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه نظر
لان كلامنا في الصحابة ولا يتاتى ذلك فيهم لاتفاق عامة السلف و
جماهير الخلف على عدالة الصحابة كلهم لورود ما لا يخفى في شانهم من الكتاب
والسنة ولا اعتبار بمن خالف واما ما جرى عنهم من الفتن فمحمول على
التاويل والاجتهاد في الاوفق للدين والاصلح لامور المسلمين ولما صح
من ان الصحابي من لقي النبي صلى الله عليه وسلم وكان مسلما وطالت صحبته
صحبته بالنبي صلى الله عليه وسلم واخذ عنه وتابعه من غير تحديد
مدة وقيل من صحبه سنتين او سنة وغزا معه غزوة او غزوتين

مطلب الصحابة

صحبته اولم تطل وقيل من طالت صح

وقيل من صحبه ستة اشهر ولايمكن الجواب بدعوى تعميم الراوي و
صرف عدم معرفة العدالة والفسق الى غير الصحابي وعدم معرفة
الرواية وطول الصحبة الى الصحابي لان المقام لايساعده **قوله**
كوابصة بن معبد بن سعيد بن عبد بن قيس بن كعب نزل الكوفة ثم
تحول الى الجزيرة ومات بها فانه روى ان رجلا صلى خلف الصفوف
وحده فامره النبي صلى الله عليه وسلم ان يعيد ولم يكن معروفا بالرواية
ولم يعمل احد بهذا الحديث لان القياس يرده وهو اقوى منه فهو
كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث المصراة و
للشان تقول الصلوة اذا اديت مع الكراهة يستحب اعادتها فلم لا يعمل
بهذا الحديث بحمل الامر فيه على الندب فيكون موافقا للقياس على ان احمد
يأمر بالاعادة لكن لا بهذا الحديث بل بقوله صلى الله عليه وسلم زادك
الله حرصا ولا تعد ثم اعلم ان المجهول خمسة انواع ثلثة كو[ن] ... وايتهن
في القبول حكم رواية المعروف وان شملهم سمي المجهول الاول ما اشار اليه
بقوله فان روى عنه السلف اى وشهد واله بصحة الحديث وعملوا
بروايته والثاني اشار اليه بقوله او اختلفوا فيه بان قبل بعض
السلف حديثه ورده البعض مع نقل الثقات عنه لكن لا يقبل حديث
هذا النوع الا ان وافق قياسا الثالث واليه اشار بقوله وسكتوا
عن الطعن **قوله** وشهدوا بصحته اى بصحة ما رواه **قوله** كحديث
معقل بن سنان رواه الاربعة **قوله** فاجتهد شهرا وكان السائل
يتردد اليه ثم قال بعد ذلك اجتهد فيه فان يكن صوابا فمن الله تعالى
وان كان خطأ فمن ابن ام عبد وفي رواية فمن الشيطان والله
ورسوله بريئان منه أرى لها بضم الهمزة اى اظن ان لها مثل مهر
نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان وابو الجراح صاحب
راية الاشجعيين قالا نشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قضى في بروع بفتح الموحدة وقيل بكسرها بنت واشق بمثل قضائك

فسر

فسر بذلك ابن مسعود رضي الله عنه سرورا لم يسر مثله لما وافق
قضاؤه قضا رسول الله صلى الله عليه وسلم **قوله** ورده على الخ
وقيل انما رده لمذهب تفرد به وهو انه كان يحلف الراوي ولم ير
هذا الرجل حتى يحلفه وقوله اعرابي بوال على عقبيه اشارة الى انه
من الذين غلب فيهم الجهل من اهل البوادي ومكان الرمال اذ من عادتهم
الاحتبا في الجلوس من غير ازار والبول في المكان الذي جلسوا فيه
وعدم المبالاة باصابة اعتابهم وذلك من الجهل وقلة الاحتياط
قوله عمل بهذا الحديث علماؤنا رحمهم الله ولم يعمل به الشافعي لمخالفته
القياس عنده وهو ان المهر لا يجب الا بالفرض او بالتراضي وبقضا
القاضي او باستيفا المعقود عليه فاذا عاد المعقود عليه اليها سالما
لم يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ويفهم منه
ان الجرح مقدم عنده على التعديل وعندنا التعديل مقدم على الجرح
فلا تغفل فانه مهم كذا في بعض الشروح **قوله** وهو موافق للقياس
لان المناسب ان يقول لان الموت كالدخول في تأكد المهر بدليل وجوب
العدة بعده **قوله** وان لم يظهر من السلف الا الرد الخ هذا النوع هو
الرابع وهو من اشتهر حديثه في السلف فردوه جميعا فحكمه انه لا
يجوز العمل به اذا خالف القياس لانهم لا يتهمون برد الحديث الثابت
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون اتفاقهم على رده دليلا
على انهم اتهموه في الرواية ولو قال اي وهم لم يعمل بروايته فاذا ظهر
ذلك ممن هو فوقه وهو رد الصحابة رضي الله عنهم كان اولى ولا يسمى
هذا النوع منكرا ومستنكرا الا ان اهل الفقه لم يعرفوا صحته وهو
دون الموضوع في احتمال الكذب فان الموضوع لا يحتمل ان يكون حديثا
واما المنكر فيحتمل ان يكون حديثا اذ من الجايز ان يكون الراوي صادقا
في الرواية ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بحجة تامل **قوله** وقال عمر رضي
الله عنه لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امراة لا ندري

المصراة

الصلوة اذا اديت مع الكراهة

يخالف

اصدقت ام كذبت ام حفظت ام نسيت قال ذلك بمحضر من الصحابة رضى
الله عنهم ولم ينكر عليه احد فدل عدم انكارهم على ان مذهبهم كمذهبه
فان قلت ردّ حديثها بتهمة الكذب والنسيان وبهما يردّ كل
حديث وان وافق القياس قلنا لو اراد به ذلك لقال لا يقبل وما
قال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا علمنا ذكر الكتاب واراد به القياس علم ردّه
لانه مخالف للقياس فان قلت حديث فاطمة بنت قيس مما قبله ابن
عباس رضى الله عنهم وقال به الحسن وعطا والشعبى واحمد فكيف
يكون مما ردّه الكل قلت ليس فيما ذكرت مصارمة لما قلنا لجواز
حدوث الاجتهاد ممن ذكرت بعد ذلك العصر على ان للاكثر حكم
الكل **قوله** هو القياس اى القياس الذى اورده عمر بقوله كتاب ربنا
وسنة نبينا والقياس على الحامل المبتوتة فان لها النفقة اتفاقا
لقوله تعالى وان كن اولات حمل الاية **قوله** ولقايل ان يقول انقطعت
الزوجية فى المبتوتة فلا يصح القياس اى قياس المبتوتة اى الغير الحامل
والا فللحامل من المبتوتة النفقة لانها واجبة لها بالنص كما هو صورة
المسئلة على الحامل المعتدة عن طلاق رجعى والجواب ان المراد القياس
بجامع الاحتباس ولا نسلم انقطاع الزوجية بالكلية فى المبتوتة و
لذا ترث اذا مات وهى فى العدة وتغسله ولكن بقا الزوجية
فى الرجعية اكثر حتى كان له وطئها **قوله** ومن السنة ما قاله عمر
رضى الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول للمطلقة
الثلاث النفقة والسكنى ما دامت فى العدة رواه مسلم والترمذى
من طريق ابى اسحاق ولابن شيبة عن الاسود عن عمر رضى الله عنه
لا يجوز قول امراة فى دين الله تعالى للمطلقة ثلاثا النفقة والسكنى
قوله وان لم يظهر حديثه فى السلف هذا هو النوع الخامس وان
كان من حقه ان يجعل رابعا كما كان من حق الثانى ان يجعل ثالثا
لان من حق المختلف فيه ان يوخر عن المتفق عليه ومن حق ما يجوز العمل به

في الجملة

في الجملة ان يقدم على ما لا يجوز العمل به بالكلية **قوله** فلم يقابل برد
ولا قبول فان قلت لا حاجة الى هذه الاية اذا لم يظهر حديثه
فيهم لا يتاتى الردّ ولا القبول لانهما مبنيان على الظهور قلت هو
تصريح بما يعلم التزاما **قوله** يجوز العمل به فى زمن ابى حنيفة اذا وافق
القياس لغلبة الصدق فى ذلك الزمان لقوله صلى الله عليه و
سلم خير القرون قرنى الذى انا فيه ثم الذين يلونهم ثم الذين
يلونهم وهو القرن الثالث ثم يفشوا الكذب والقرن هم القوم
المقترنون فى زمن واحد وجمعه قرون فبعد القرن الثالث لا يجوز
العمل به لغلبة الكذب فان قيل قد قال صلى الله عليه وسلم مثل
امتى المطر لا يدرى اوله خير ام اخره فكيف التوفيق فالجواب ان
الخيرية تختلف بالاضافة والاعتبارات فالقرون السابقة خير
بنيل شرف قرب العهد بالنبى صلى الله عليه وسلم ولزوم سيرة
العدل واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات فى الاخرة فلا
يدرى ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معاصيه ام الاخر لايمانه
بالغيب طوعا ورغبة مع انقضا زمن الوحى ومشاهدة اثار المعجزات
ولهذا جوّز ابو حنيفة القضا بظاهر العدالة لانه كان فى القرن
الثالث ولم يجوزاه لانهما كانا فى زمن فشو الكذب **قوله** وانما جعل
الخبر حجة بشرايط الخ اعلم ان حجة خبر الواحد ووجوب العمل به
متعلق بشروط سبعة ثلاثة فى نفس الخبر الاول ان يكون متصل
الاسناد من مبداه الى منتهاه والثانى ان لا يكون شاذا والثالث
ان لا يكون معلولا بعلة قادحة واربعة فى الراوى للخبر وهى ما اشار
اليها المصنف بقوله وهى اى العقل نور الخ سماه نورا مجازا بجامع
كونه مظهرا للبصيرة التى هى عين الباطن كالنور بالنسبة الى العين الظاهر
مثل السراج والشمس **قوله** وقيل فى الراس وقيل فى القلب وصحح هذا
ومما يؤيد ظاهرا انه فى الراس اذا ضرب راسه فذهب عقله يجب

تفصيل حديث خير القرون قرنى

معلولا بعلة قادحة الاسناد

الديه وقد تابع المصنف فخر الاسلام فى تعريف العقل بذلك وهو
مختار شمس الائمة والقاضى ابى زيد ومن تابعهم وانما عرفوه بهذا
الاعتبار لانه هو المحتاج اليه فيما نحن فيه **قوله** فيتبدى بتشديد
الدال اى يظهر بهذا النور الشئ المطلوب الذى قصد تحصيله
وتصوره للقلب **قوله** فيدركه القلب اى اذا ابتدى وظهر
المطلوب للقلب فيدركه القلب والروح بتامل وترديد فكره
فيه بتوفيق الله تعالى واوقع المظهر موقع المضمر لزيادة البيان
وحاصله ان العقل الة نورانية تدرك بها النفس ما لا يصل اليه
درك الحواس من المعلومات فيبتدأ دلالة العقل من نهاية دلالة
الحس ولهذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات وذلك لان
الانسان اذا ابصر شيئا يتضح لقلبه طريق الاستدلال بنفس العقل
فالعقل كاشف لما غاب عن الحس والة النظر والفكر كالسراج بالنسبة
الى العين والروح مدركة ومرتبة للنظر ومختاره لما يميل اليه من محمود
ما يظهر بنظرها ومذمومه كالعين بالنسبة الى السراج والله تعالى
خالق لما يميل من محمود ومذموم بجريان عادته والمراد سنته فى
خلقه فالعقل الة والنفس كاسبة والله تعالى خالق لما يشا **قوله** الجار
والمجرور قائم مقام الفاعل تبع فى ذلك عامة النحاة وفيه تسامح و
التحقيق ان المجرور قايم مقام الفاعل بمحله الرفع والحرف من مبنى
الاصل لا يتاتى فيه الاعراب لا لفظا ولا محلا والحاصل ان يبتدى
مبنى للمفعول والمجرور نائب عن الفاعل والبا اما للاستعانة او للمصاحبة
قوله وضميره المناسب ان يقول والضمير فى به راجع الى الطريق والمراد
بالطريق كيفية عمل القلب **قوله** فان قلت التعريف غير جامع الخ
منشاؤه قوله من حيث ينتهى اليه درك الحواس فانه يقتضى ان طلب
العقل للادراك انما يكون بعد نهاية درك الحواس فقال السائل هذا
الحصر ممنوع لانه قد يكون طلب العقل بعد بداية المعقولات اه واورد

[margin: لان القائم مقام الفاعل] [margin: واطراده]

بعض

بعض الشراح السؤال بعبارة اوضح مما ذكره الشارح فقال فان قلت لا
حصر لمبادى المعقولات فى نهاية المحسوسات حتى يصح تعريف العقل بما ذكر
لان المعقولات الثوانى وهى التى لا يحاذى بها امر فى الخارج قد يكون مبدا
المدارك العقول وليس العقل فيها مبتدا من منتهى الحس واجاب بان المراد
بما ينتهى اليه درك الحواس ما لاحظ للحواس فى دركه والوصول اليه اعم
من ان يكون للحواس فيه منتهى او لا درك لها فيه اصلا ثم قال فلا وجه
اذن لتخصيص التعريف بالة صورة محسوسة بمعونة المقام اذ هو فى
الخبر وهو محسوس **قوله** والشرط الكامل منه اعلم ان الانسان فى اول
امره عدم العقل كما اخبر الله تعالى بقوله والله اخرجكم من بطون امهاتكم
لا تعلمون شيئا الاية لكن يحدثه الله تعالى شيئا فشيئا الى ان يستمر
لكل انسان ما قسمه الله تعالى من غير افة فيما بين بدايته ونهايته رتب
متفاضلة لا يعلمها الا الله تعالى ولما علق التكليف بحالة البلوغ تيسيرا
ورحمة بالعباد علمنا ان الرتب الحاصلة فى زمانه هى اقل رتب الكمال وما
دونها رتب نقصان واقمنا البلوغ مقامه لحصوله عنده غالبا ادارة
للاحكام على الوصف الظاهر المنضبط لها بالمظنة عند خفا المئنة كالنوم
بالنسبة الى الحدث **قوله** اما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده
يقبل قول الصبى لوجود المقتضى وارتفاع المانع واختلف المشايخ فى اقل
سن يصير الصبى فيه اهلا للتحمل والاصح انه غير مقدر وذهب الجمهور
الى تقديره بخمس سنين واستقر عليه عمل اهل الحديث فيكتبون لخمس
فصاعدا سمع ولمن دونه حضر **قوله** الى حين ادائه والحاصل ان المعتبر
فى هذا الشرط ايضا هو الكامل فيه ولا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط
فى قبول الرواية لانهم يقبلون اخبار الاعراب الذى يتصور منهم
الاتصاف بذلك لوجود اصل الضبط وشاع وذاع من غير نكير وانما يقيد
الرجحان كما صرح به فى ساير الكتب واليه اشار بقوله فخر الاسلام وهو
مذهبنا فى الترجيح اما من اشتدت غفلته خلقه بان كان سهوه و

[margin: القبول] [margin: درك]

نسيانه اغلب وكان متساهلا او مجازفا فان روايته لا تقبل
قوله والعدالة وهي الاستقامة في السيرة هذا معناها في اللغة
وفي الاصطلاح ملكة نفسانية تحمل على ملازمة التقوى والمروة
ليس معها بدعة قوله وهو رجحان جهة العقل على طريق الهوى
والشهوة بان يكون تاركا لبعض الصغاير مما يدل على الخسية كسرقة
لقمة ثم لا يخفى ان مجموع الامرين علامة الكمال قوله روى ابن عمر
عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الكباير سبع الخ
اختلفت الرواية في عدة الكباير فروى الخطيب عن ابن عمر عن ابيه
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الكباير تسع بتقديم التاء
الاشراك بالله وقتل النفس والفرار من الزحف وقذف المحصنة
واكل الربا واكل مال اليتيم والالحاد اي الظلم في البيت الحرام والذي
يستسخر وبكا الوالدين من العقوق رواه الخطيب في كفايته واخرجه
البخاري في الادب المفرد عنه موقوفا عليه وورد ذكر الزنا والسحر في
حديث رواه الخطيب عن ايوب بن عتبة وفيه الكباير سبع بتقديم
السين وقد فسر الذي يستسخر بالذي يايس من روح الله قوله
وروى ابو هريرة مع ذلك اكل الربا تقدم ان اكل الربا مذكور في
حديث ابن عمر نعم ذكر السحر لغيره في حديث ابي هريرة روى الشيخان
عن ابي هريرة مرفوعا بلفظ اجتنبوا السبع الموبقات قوله وعن
علي رضي الله عنه انه اضاف الى ذلك اي الى ما رواه ابن عمر وابو هريرة
السرقة وشرب الخمر زاد ابو هريرة رضي الله عنه والانقلاب
الى الاعراب بعد الهجرة فتكون الكباير على هذا اربعة عشر فتنبه
لذلك وعن ابن عباس رضي الله عنهما الى سبعين اقرب وعنه في اخرى
الى السبعمائة اقرب ومما عد من الكباير مع ما ذكر شهادة الزور
والاصرار على الصغاير واليمين الغموس والقمار وسب السلف الصالح
والطعن في الصحابة رضي الله عنهم والسعي في الارض بالفساد وعدول

العدالة تفصيلها بعد هذه الصفحة

اختلفت الرواية في عدد الكباير ١٩٦

يستسخر

نعد

انواع الكباير

الحكام عن الحق وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكلما
استغفر عنها فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق انهما اضافيان
لا يعرفان بذاتيهما فكل معصية اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة
وان اضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر قوله
فتردد الصدق في خبره من غير رجحان ومن كان كذلك كان الصدق
معدوما في خبره اذ التردد بين الوجود والعدم عدم ومن عدم
الصدق في خبره لا تقبل روايته ثم فهمه بالرفع عطفا على سماع
والمراد فهم الراوي لصنعة المسموع بمعناه والباء للملابسة اي فهمها
ملتبسا بمعناه قوله والعدالة هذا هو الشرط الثالث وهي في اللغة
الاستقامة في السيرة والدين ومنه فلان عادل مستقيم السيرة
بالحق وتطلق ايضا على المتوسط في الامور من غير افراط في جانبي الزيادة
والنقصان وفي الاصطلاح ملكة نفسانية تحمل على ملازمة التقوى
والمروة وليس معها بدعة وهذا الوصف كامل وقاصر والمعتبر هنا
في مقام الرواية كمالها وهو امر خفي فلا بد من علامات تتحقق بها
وهو رجحان جهة الدين بان يكون مجتنبا للكباير تاركا للاصرار
على الصغاير ورجحان جهة العقل على طريق الهوى والشهوة بان
يكون تاركا لبعض الصغاير مما يدل على الخسة وعدم الترجح كسرقة
لقمة والتطفيف فيه قوله وبهذه العدالة اي الظاهرة لا يصير
الخبر حجة لكونه معارضا بظاهر اخر وهو اصل في نفسه كالعقل وهو
هوى النفس فانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع واذا تعارض فيه
ظاهران كان عدلا من وجه دون وجه ومن كان كذلك تردد الصدق
في خبره بين الوجود والعدم من غير رجحان ومن كان كذلك كان
الصدق معدوما في خبره اذ المتردد بين الوجود والعدم عدم ومن
عدم الصدق في خبره لا تقبل روايته قوله والاسلام الشرط الرابع
الاسلام لم يكتف بذكر العدالة عن الاسلام لان الكافر ربما يكون مستقيما

الحكام

على معتقده ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر عند
طعن الخصم نعم لو فسر العدالة بما ذكرنا يشملت الاسلام لان الكفر
اعظم الكباير فيخرج بقيد العدالة حينئذ الكافر كما يخرج الفاسق و
المبتدع وفيه شئ لان قوله حتى لو ارتكب كبيرة الخ يشير الى اشتراط
الاسلام فيها **قوله** اختلف في ان المعتبرة في الايمان هو التصديق
المنطقي الخ الصحيح ان معناه هو الذي يقال له بالفارسية كرويدن
وهو المراد بالتصديق المنطقي صرح بذلك ابن سينا وحاصله اذعان
وقبول لوقوع النسبة اولا وقوعها وجعله مغاير التصديق المنطقي
وذهب صدر الشريعة الى انه امر اختياري وهو نسبة الصدق الى
المخبر اختيارا **قوله** المعتبر في الايمان فان قلت هذا السؤال وارد
على ان المعتبر هو التصديق المنطقي وتقريره اذا كان المعتبر في الايمان
هو التصديق الذي هو الاذعان فحينئذ يكون من قبيل الكيف لانه
حينئذ يكون من اقسام العلم وهو الكيفيات النفسانية دون الانفعال
الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان والامر انما يصح بما هو داخل
تحت قدرة المكلف اما على ما ذهب اليه صدر الشريعة من انه امر
اختياري فلا يرد السؤال لانه من قبيل الفعل وحاصل الجواب ان التكليف
بالايمان باعتبار اشتماله على الاسباب الاختيارية كما يصح الامر بالعلم
واليقين باعتبار الاسباب الاختيارية ليس جزأ من الايمان ولا
شرطا له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم
يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن
في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس
وعليه اكثر الائمة من الاشعرية وروى ايضا عن ابي حنيفة في شرح
العقايد وذهب اليه جمهور المحققين وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء
من الايمان وهو اختيار شمس الائمة وفخر الاسلام وتبعهما المصنف
وروى ايضا عن ابي حنيفة قال في شرح المقاصد وعليه اكثر المحققين

تمسكا

تمسكا بظاهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان
النبي عليه السلام كان يأمر بها ويكتفي بها قال في شرح المقاصد الخلاف
فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس
مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا فان قيل
لم جعل الاقرار الذي هو عمل اللسان داخلا في الايمان بخلاف ساير الاركان
فجوابه ان الايمان وصف الانسان المركب من الروح والجسد والتصديق
عمل الروح فجعل عمل شئ من الجسد ايضا داخلا فيه ايضا تحقيقا لكمال
الاتصاف بالايمان وتعيين فعل اللسان لانه المتعين للبيان واظهار
ما في الباطن بحسب الوضع **قوله** باسمائه وصفاته وقبول احكامه ظاهره
ان الايمان عبارة عن مجموع هذه الامور الثلثة اعني التصديق والاقرار
باسمائه وصفاته وقبول احكامه وشرايعه ولقايل ان يقول لا حاجة
الى ذكر قبول الاحكام والشرايع لدخولهما في التصديق لان المراد بالتصديق
هو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم بالقلب في جميع ما علم مجيئه به من عند
الله اجمالا واثبات الصفات مما لا يتعلق به الايمان ولا الكفر كما سيذكره
قوله والشرط فيه البيان اجمالا ولا يخطر درجته عن الايمان التفصيلي
من حيث الخروج عن العهدة لكن التفصيلي اكمل واوضح لما في المواقف وغيره
من ان الايمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه بالضرورة اجمالا او تفصيلا
وقال في شرح المقاصد ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل
فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة عند السؤال عنه و
بحرمة الخمر عند السؤال كان كافرا **قوله** وفيه رد لما قاله بعض المشايخ
من ان توصيف الله باسمائه على وجه الاجمال لا يكفي الخ ومن هنا ذهب
بعضهم الى انه لا يحكم بايمان المقلد ما لم يعرف ما يجب عليه اعتقاده
بالدليل على وجه يمكنه مجادلة الخصوم وحل ما يورد عليه من الشبه
وليس الشرط ان يعبر عنه بلسانه ويجادل خصمه وهو قول عامة المتكلمين
فان عجز عن شئ من ذلك لا يحكم باسلامه والصحيح ان ايمان المقلد صحيح لانه

مامور بالتصديق وقد امتثل سوآكان عن دليل اولم يكن وهو مذهب
ابي حنيفة ومالك والشافعي واحمد وعامة العلما وان كان العوام
عاصون بتركهم النظر والاستدلال **قوله** وقلنا هذا الاشتراط
الظاهر ان الاشارة راجعة الى ما قاله بعض المشايخ وما ذكر في الجامع
وافق لما ذكر في الجامع لا يدل على اشتراط الايمان التفصيلي اذ فرق بين
الاتصاف والتوصيف ولهذا قالوا الايمان الاجمالي ان الواجب ان
يستوصف المرء على سبيل التلقين فيقال له اليس الله بقادر وخالق
وكذا وكذا حتى سيهل عليه الجواب فاذا قال بلى فقد ظهر اسلامه
اما من استوصف فقال لا اعرف ما تقول ولا اعتقد ذلك حكم بكفره
وحينئذ فما ذكر في الجامع ليس تأييدا لما قاله بعض المشايخ كما توهمه
ظاهر العبارة بل هو بيان الواقع وكان المناسب ان يذكره اولا
ثم يقول وفيه رد الخ قال بعض الشارحين انما يشترط الاستيصاف
اذا لم يوجد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام اما من وجدت منه
نحو اقام الصلوة وايتا الزكوة واكل ذبيحتنا فانه يحكم باسلامه
بذلك ويكون ذلك قايما مقام الاستيصاف به **قوله** قال عضود
القاغاني المشهور القاآني بالهمزة وكانه سبق قلم **قوله** وقوله
اي قول المصنف باسمائه وصفاته ينافي ذلك الاتفاق وكذا ينافي
حديث الاعرابي المقدم ذكره فان النبي صلى الله عليه وسلم اكتفى
منه بكلمة الشهادة في ثبوت الايمان من غير بيان اثبات الصفات
قوله لا يقبل خبر الكافر كان ينبغي ان يقول لعدم الاسلام كما حل
بقية العبارة **قوله** لان الشهادة تتوقف على معان اخر اي
تتوقف على ستة امور سبعة خ هذه الاربعة وهي البصيرة والحرية
والذكورة وعدم القرابة وعدم كونه محدودا في قذف و
عدم العداوة الدنيوية للافتقار فيها الى التمييز والولاية لكمال
وتكميل النصاب وانتفا تهمة المحاباة وانالة التشفي من مخالفه في

القاغاني

الدين

الدين ولكون رد شهادة المحدود من تمام حده بخلاف الرواية
قوله في الانقطاع هو ضد الاتصال اطلق واريد به المعنى القايم بالمنقطع
من الاخبار لا مطلقا **قوله** اما الظاهر والمرسل الارسال في اللغة الاطلاق
يقال ارسل البعير اي اطلقه سمي به من الاخبار ما انعدم فيه التقييد
بذكر الواسطة بين الراوي وبين من روى عنه وفي اصطلاح المحدثين
ما ترك التابعي الواسطة فيه بينه وبين الرسول صلى الله عليه وسلم
بان رفعه التابعي الى النبي صلى الله عليه وسلم سوآ كان كبيرا او
صغيرا بان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا او فعل
كذا او بحضرته كذا ونحو ذلك وبعضهم يخصه برفع التابعي الكبير و
هو من لقي جماعة من الصحابة رضي الله تعالى عنهم وجالسهم كعبد الله
بن عدي بن الحيا وسعيد بن المسيب وامثالهم رضي الله عنهم اما اذا
انقطع الاسناد قبل الوصول الى التابعي بان كان فيه او لم يسمع من
المذكورين فوقه فليس بمرسل عند الحاكم وغيره من اهل الحديث بل
يسمى منقطعا ان كان الساقط منه واحدا فحسب فان كان اكثر يسمى
معضلا ومنقطعا ايضا معلقا ان كان السقط من مبادي السند
واما عند اهل الاصول والفقه فكل ذلك يسمى مرسلا وذهب اليه
من المحدثين الخطيب وقطع به وقال به ابن عبد البر المرسل مختص
بالتابعين والمنقطع شامل له ولغيره وهو عنده كل ما لم يتصل
اسناده سوآ عزي الى النبي صلى الله عليه وسلم والى غيره **قوله** وهو
اربعة اقسام مرسل الصحابي ومرسل التابعي وتابعيه ومرسل
من دونهما ومرسل من وجه دون وجه وحكم كل من هذه الاقسام
بحسبه **قوله** يقبل بالاجماع حملا لروايتهم على السماع اذ هو الاصل
فيهم الا اذا صرحوا بالرواية عن الغير لكن نقل صاحب المعتمد عن
الشافعي انه قال اذا قال الصحابي قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا
وكذا قبلته الا ان اعلم انه ارسله **قوله** يعني حجة عندنا ومالك

واحمد بن حنبل في رواية عنه واكثر المتكلمين ورده اهل الظاهر و
جماعة من ائمة اهل الحديث مطلقا وفصل الشافعي التفصيل
المذكور في الشرح الخ **قوله** او اشترك في ارساله عدلان الخ قد
يقال انضمام المقبول الى غير المقبول لا يصيره مقبولا ويجاب بان انضمام
امر الى اخر قد يقوى كالضعيف اذا تعددت طرقه **قوله** اذا ثبت
اتصاله بوجه اخر بان اسنده مرسله مرة اخرى او اسنده غيره
ولهذا قال الشافعي قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني تتبعتها
فوجدتها كلها مسانيد فان قلت اشتراط اسناد غيره باطل
لان العمل حينئذ بالمسند فالجواب ان المسند قد لا يثبت عدالة
فيقبل المرسل ويعمل به **قوله** محتجا بان الجهل بذات الراوي اي الساقط
من السند وهو الصحابي او التابعي فلا يستلزم الجهل بصفته وهي
العدالة والضبط وغيرها **قوله** من احاديث الصحابة رضي الله عنهم
الذين لم يكن لهم كثير صحبة **قوله** قال الحسن متى قلت لكم حدثني فلان
فهو حديثه لا غير ومتى قلت لكم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
سمعته من سبعين او اكثر وكان يقول فعلى هذا من رد المرسل
فقد رد اقوى الامرين المرسل والمسند واذا كان اقوى فهلا
جوزتم الزيادة به على الكتاب كما جوزتم بالمشهور فالجواب ان هذا
ضرب مزية تثبت للمراسيل بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله بخلاف
المتواتر والمشهور **قوله** والجهل بعين الراوي جواب عن استدلال
الشافعي وحاصله ان جهل السامع بصفات الراوي لا يضر لان
التقدير ان الناقل عدل ضابط ولا يتهم بالغفلة عن حال الرواة
ولا يجزم بنقل الحديث ما لم يسمعه عن عدل وقد يدفع بان مبنى امر
العدالة على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا باعتبار
الظاهر فيكون المعتبر عدالة الراوي عند السامع وقد يقال كلامنا
في الواقع والصحابة كلهم عدول ويجاب بان المحذوف يحتمل ان يكون

صحابيا

صحابيا ويحتمل ان يكون تابعيا وعلى الثاني يحتمل ان يكون ضعيفا وان
يكون ثقة **قوله** غير القرن الثاني والثالث كان المناسب ان يقول دون
القرون الثلثة الصحابة واتباعهم واتباع اتباعهم وحكم هذا القسم
حكم ما سبقه من الاقسام في القبول مطلقا سواء كان المرسل من ائمة
النقل او من غيرهم وبه قال جمهور اهل السنة وجمهور المعتزلة وجماعة
من اهل الحديث وقالت الظاهرية وكثير من المحدثين لا يقبل مطلقا وحكمه
عندهم حكم الحديث الضعيف لا يحتج به الا ان صح مخرجه بمجيئه من وجه
اخر **قوله** واما الباطن الخ الباطن نوع ان انقطاع النقصان في الناقل
بفوات بعض شرايطه المتقدم ذكرها والانقطاع لمعارضته دليلا اقوى
منه يمنع لثبوت حكمه فينقطع معنى الضرورة **قوله** يعني لا يقبل خبره
حتى لو اخبر كافر بنجاسة الما لا يجوز له التيمم ولكن الافضل اذا غلب على الظن صدقه
ان يريق الما ثم يتيمم وكذا الحكم في الفاسق والمبتدع بخلاف الرواية فانها
ترد فيهما مطلقا هو الصحيح بخلاف المعاملات التي لا الزام فيها كالهدايا
حيث يكون الاعتماد فيها على خبر الفاسق من غير تحر والمستور ملحق به على
الصحيح **قوله** بان خالف الكتاب اي على وجه لم يكن رده اليه من غير تعسف
كخبر فاطمة بنت قيس وحديث القضا بشاهد ويمين المدعي وحديث المصراة
فان الاول مخالف لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم اما في
السكنى فواضح واما في النفقة فلان من وجدكم محمول عليها لقراءة ابن مسعود
رضي الله عنه وانفقوا عليهن من وجدكم والثاني مخالف لقوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم الاية فعند عدم الرجلين اوجب
رجلا وامرأتين اذ لو قامت اليمين مع الشاهد الواحد مقام المرأتين لما
اوجب حضورهما مع كون النسا ممنوعات من الخروج وحضور مجالس
الرجال والثالث مخالف لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
وانما ردت هذه الاخبار لتقدم الكتاب عليها لكونه قطعيا متواتر
النظم وانما الخلاف في عموماته وظواهره يعني كان عام الكتاب وظاهره

اولى من خاص الخبر ونصه وامتنع نسخه والزيادة عليه خلافا للشافعي
وعامة الاصوليين على ما عرف في بحث العام وانما قيدنا عدم القبول
بالتاويل مع التعسف لانه ان امكن تاويله من غير تعسف يقبل على
التاويل الصحيح لعدم معارضة عموم الكتاب وانما لم يقبل مع التعسف
لانه لو جاز التاويل مع التعسف لبطل التناقض من الكلام كله كذا
قيل وفيه تامل ووجه التامل ان العمل بالدليلين مهما امكن اولى من اهمال
احدهما واهدار الاخر واذا عرفت ذلك ظهر لك ان تمثيل الشارح لمخالفة
الكتاب بقوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ليس
بظاهر لان هذا الخبر مقبول لانه امكن تاويله من غير تعسف فالمناسب
في التمثيل ما مثلنا به فتنبه له **قوله** مثل ما روي انه عليه الصلوة
والسلام قضى بشاهد ويمين رواه مسلم **قوله** فانه مخالف لقوله
عليه الصلوة والسلام البينة على المدعي واليمين على من انكر متفق
عليه من حديث ابن عباس رضي الله عنهما بيان من المخالفة انه صلى
الله عليه وسلم قسم وهي تقطع الشركة والخبر المشهور فوق خبر الواحد
ولا يجوز ترك الاقوى بالاضعف ولك ان تقول قولهم القسمة تقطع
الشركة ليس ضابطا كليا لانتقاضه بقوله عليه الصلوة والسلام
اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا امين حيث يؤمن الامام ايضا
مع وجود القسمة فتامله **قوله** بان ورد احادا فيما اشتهر من
الحوادث وعمت به البلوى لانه حينئذ يعارض الادلة الدالة على
وجوب تبليغ الاحكام فان قيل فعلى هذا لا يكون قسما اخر بل من الانقطاع
بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور قلنا جعله قسما اخر باعتبار
احتمال المعارضة للقضية العقلية وهو انه لو وجد هذا الحديث
لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه
القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر لمعارضتها واعلم ان رد الحديث
المخالف للحادثة العامة مختار الشيخ ابي الحسن الكرخي وجميع المتاخرين

من اصحابنا

من اصحابنا وذهب عامة الاصوليين والشافعي وجميع اصحاب الحديث
الى قبوله اذا صح سنده **قوله** او اعرضوا عنه الائمة من الصدر الاول
اذا تركوا المحاجة به مع وقوع الاختلاف فيما بينهم عند بعض المعنى
يعني اذا اختلف الصحابة رضي الله عنهم في حكم حادثة ولم يحتج واحد
منهم بالحديث كان ذلك دليلا على زيادته وانتساخه وذلك لانه لو
لم يكن كذلك لثبت الاحتجاج به عملا بدليل الحديث الذي هو اقوى من
الراوي وقطعا للخلاف ودفعا للشبهة وهذا مختار بعض اصحابنا المتقدمين
وعامة المتاخرين وذهب غيرهم من الاصوليين واهل الحديث الى قبوله
اذا ثبت صح سنده لان ترك العمل والمحاجة به لا يوجب رده لان الخبر
حجة على كافة الائمة والصحابي محجوج به كغيره **قوله** لانه لما شذ مع
اشتهار الحادثة لم يعمل الخ فيه نظر فان الشافعية يدعون انه
مشهور بل متواتر لانه رواه سبعون من الصحابة رضي الله عنهم واقول
وذلك ما رواه الشيخ البخاري عن انس رضي الله عنه انه قال صليت
خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان رضي
الله عنهم فكانوا يستفتحون القران بالحمد لله واخرجه مسلم بلفظ
لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم **قوله** فان الصحابة رضي الله عنهم (واما اشتراط العدد مع)
عملوا باخبار الاحاد يعني من غير اشتراط العدد في باب الشهادة فقد جا
بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره ولهذا اعتبرت في الشهادة
شروط لم تعتبر في الرواية على ما مر ومن هذا القسم الاخبار بهلال رمضان
اذا كان بالسماء علة فان الثابت فيه حق الله تعالى على عباده وهو وجوب
الصوم وجعله فخر الاسلام من القسم الرابع لان خبره غير ملزم للقوم
وانما الملزم هو النص والصحيح الاول وهو اختيار شمس الائمة **قوله** هذا
هو القسم الثاني من حقوق الله وهو ما يندرئ بالشبهات كالحدود و
الكفارات ذهب جمهور العلما واكثر اصحابنا الى ان اثبات الحدود باخبار
الاحاد جائز وهو المنقول عن ابي يوسف في الامالي واختيار الجصاص وتبعه

المصنف وذهب الكرخي الى انه لا يجوز واليه مال فخر الاسلام و شمس
الائمة وصاحب التنقيح وتمسك الفريقين مذكور في الشرح **قوله** ان
خبر الواحد في اتصاله بالرسول صلى الله عليه وسلم شبهة والحدود
تندرئ بالشبهات وقد يجاب بانه لا عبرة بالشبهة بعد ما ثبت
كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية وانما لم يثبت
بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحدود مقدرة
بالجنايات ولا مدخل للراوي في اثبات ذلك **قوله** واما اثباتها بالبينات
فيجوز على خلاف القياس يعني فلا يقاس عليه غيره ولا يجوز الحاق خبر
الواحد بها ولا دلالة لانه ليس في معناها من كل وجه لعدم توقفه
على الذكورة والحرية والبصر والعدد وتوقف الشهادة عليها فان
قلت العقوبات تثبت بدلالة النص اجماعا وليست بخالية عن الشبهة
فتثبت بخبر الواحد ايضا قلت دلالة النص قطعية بمعنى انها قاطعة
للاحتمال الناشئ عن دليل كحرمة الضرب من قوله تعالى ولا تقل لهما اف
والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة فان قلت قد دلت الدلائل
على ان خبر الواحد حجة موجبة للعمل كالشهادة فليكن تثبت العقوبة
مثلها قلت نعم ولكن لم ترتق دليل حجية في القوة الى رتبة دلائل
حجية الشهادة فافترقا على ما فيه من عدم القطع بكونه كلام صاحب
الشرع وما ليس بثابت من وجه ليس بثابت من كل وجه بالنسبة الى
ما يندرئ بالشبهات عملا بالاحتياط **قوله** وهذا هو القسم الثالث
وهو ثان بالنسبة الى حقوق الله تعالى **قوله** مع العدد اي والذكورة
قوله الحرية لا يقال الحرية صادقة على الصبي مع انه ليس باهل
للولاية لانا نقول قد تقدم ذكر البلوغ والعقل فلا يرد الصبي و
المجنون وحقيقة الولاية التمكن من نفوذ القول على الغير شاء او ابى
وهذا لان هذا القسم لما كان من قبيل الالزامات لابد ان يكون الخبر
المثبت لها ملزما والالزامات من باب الولاية فلا بد ان يكون

المخبر

المخبر من اهلها فاشتراط العدد ولفظ الشهادة لزيادة التاكيد فقبل
الشهادة بهلال الفطر من هذا القبيل لان العباد ينتفعون به فكان
من حقوقهم ويلزمهم الامتناع من الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى
الالزام ولا يخفى ان امتناعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر مع
انه اكتفي فيه بشهادة الواحد العدل والاظهر ان اشتراط شروط
الشهادة في هلال الفطر لما فيه من خوف التلبيس والتزوير دفعا
للمشقة بخلاف الصوم لا لكونه من الحقوق التي فيها الزام ومما اختلفوا
فيه التزكية فعند محمد هي من هذا القسم حتى يشترط فيها العدد لانه
يتعلق بها حق العبد وهو استحقاق القضاء للمدعي بحقه وعندهما
من القسم الاول فلا يشترط فيها العدد لانها من حقوق الله تعالى على
ما ذكره شمس الائمة وهو الاصح لان الثابت بها وجوب القضاء على
القاضي وهو من حقوق الشرع لا من حقوق العباد وقد جعلها فخر الاسلام
من القسم الثالث من حقوق العباد عندهما **قوله** يشترط فيه شطر
الشهادة الخ ولم يذكر في المبسوط سائر شروط الشهادة اعني الذكورة
والحرية والبلوغ فلذا قال فخر الاسلام وغيره انه يحتمل ان يشترط
سائر شروط الشهادة عند ابي حنيفة الشرطين مع احدى النظرين
المذكورين حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي وعندهما يكتفى
في هذا القسم بقول كل مميز كما في القسم الذي لا الزام فيه **قوله** وشبهة المعاملات
الخ المناسب ان يقول وشبه عدم الالزام لانه يقال ان المعاملات
لا الزام فيها فلذا شبه بها **قوله** ما خلا الاخبار بالشرايع يعني الذي
اسلم في دار الحرب ولم تبلغه الشرايع اذا اخبره فاسق بها فيه فانه
يلزمه قضاء الصلوة والصوم عندهما وعنده لا يلزمه لعدم شرط
الشهادة وهذا الخلاف الذي ذكره في لزوم الشرايع لمن لم يهاجر
من المسلمين بخبر الفاسق قول الاكثر وقال بعضهم ينبغي ان لا يلزمه
القضاء عندهم بقوله لانه من الديانات والعدالة شرط فيها بالاتفاق

قال شمس الائمة السرخسي والاصح عندي انه يلزمه القضاء عند الكل ههنا لان من يخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتبليغ قال عليه الصلوة والسلام نضر امرأ سمع مقالتي الحديث وخبر الرسول بمنزلة كلام المرسل ولا يشترط فيه العدالة فكذا هنا **قوله** هذا اذا كان المخبر فضوليا اي هذا الخلاف المذكور بين ابي حنيفة وصاحبيه اذا كان المخبر فضوليا ثم اعلم ان اشتراط العدالة في خبر الفضولي ثابت عند ابي حنيفة بلا خلاف بين المشايخ فاما في خبر الفضوليين فقد اختلفوا فيه فقيل يشترط العدالة فيهما كما لو كان المخبر واحدا وقيل لا يشترط ومنشأ الخلاف بين المشايخ سبب اشتباه لفظ المبسوط عليهم فان محمدا ذكر في كتاب المأذون اذا حجر المولى على عبده فاخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حجرا على قياس قول ابي حنيفة حتى يخبره رجلان او رجل عدل فجعل بعضهم العدالة للمجموع وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح ان للعدد تاثير في الاطمينان كالعدالة ولانه لو اشترط في الرجلين العدالة كان ذكره ضابطا ويكفي ان يقال يخبره رجل عدل **قوله** لان عبارة الرسول والوكيل كعبارة الموكل والمرسل فيقوم مقامه لما فيه الناس الى ذلك اذ قل ما يجد الناس عدا لته ليرسل الى حوائجه او يوكل فلا يشترط فيه لما انه يفضي الى الحرج بخلاف الفضولي فانه متكلف بدون الحاجة وقيل لما يتطرق الكذب الى الوكالة والرسالة لمخالفة لزوم الضرر عند ظهور الكذب بخلاف الفضولي **قوله** قسم يحيط العلم بصدقه هذا القسم ثلثة اقسام قسم يعلم صدقه ضرورة بنفسه كالخبر المتواتر فانه بنفسه كالخبر المتواتر فانه بنفسه كالخبر من وافق خبره العلم الضروري بان يكون مضمونه وقسم يعلم صدقه ضرورة بغيره كخبر من وافق خبره العلم الضروري بان يكون مضمونه معلوما لكل احد من غير تكرر نظر كالواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزو وقسم يعلم صدقه نظرا واستدلالا كخبر الله تعالى

وخبر

وخبر الرسول صلى الله عليه وسلم وخبر الرسول صلى الله عليه وسلم من الله تعالى وخبر اهل الاجماع من ثبت صدقه بخبر الله تعالى او بخبر رسوله او بالاجماع **قوله** كدعوى فرعون لعنه الله الربوبية ودعوى المشركين الالوهية للاصنام ودعوى مسيلمة الكذاب النبوة فان شاهد الحس والعقل والنقل بكذبه وحكمه وجوب اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان **قوله** وقسم يحتملهما اي الصدق والكذب كخبر الفاسق في جعل كخبر الفاسق بما يستوي فيه الامران نظرا فان الفسق يترجح به جانب الكذب وحكمه انما هو الرد والذي يحتملهما على السوا كخبر المجهول الحال بالنسبة الى العدالة وعدمها بان لم يشتهر امره في الصدق والكذب وحكمه التوقف حتى يتبين حاله وفي كون خبر الفاسق حكمه الرد نظر لانه يقبل في المعاملات **قوله** وقسم ترجح احتماليه اي وهو الصدق على احتماله الاخر وهو الكذب كخبر العدل المستجمع لشرايط الرواية لان جانب صدقه يترجح على جانب كذبه لظهور غلبة دينه وعقله على هواه بامتناعه عما يوجب الفسق وحكمه العمل به لا عن اعتقاد حقيقته وانكر بعض الظاهرية هذا التقسيم وزعم انحصاره في الصدق والكذب وانكر ما يحتمله وهو باطل لعدم ما يدل عليه **قوله** طرف السماع اي وطرف الحفظ وطرف الاداء اما طرف السماع فهو بالاجلة حلة الرواية والمتصف بها اما صحابي او غيره فان كان صحابيا او غيره فالفاظه ستة مراتب وبعضها ارفع من بعض بحسب الفصاحة على السماع منه النبي عليه الصلوة والسلام و عدمها الاول قول الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا واخبرني او حدثني او شافهني بكذا فكل من هذه الالفاظ خبر منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم واجب القبول بالاتفاق وهذه على المراتب الثانية قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يامر بكذا او ينهى عن كذا وهي عند الاكثر حجة وهذه دون الثالثة الرابعة

يحتملها

قوله قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو محمول عند الاكثر على السماع منه عليه السلام وهذه دون اولى الثالثة

قوله امرنا بكذا او نهانا عن كذا او اوجب علينا كذا او حرم علينا كذا او ابيح لنا كذا فكلها محمول عند الاكثر على الاضافة الى الرسول صلى الله عليه وسلم وهذه دون الثالثة الخامسة قوله من السنة كذا او هي محمولة عند الاكثرين على سنة النبي صلى الله عليه وسلم وليست بمحمولة عليها عند الكرخي والدبوسي وشمس الايمة الكردري وفخر الاسلام ومن تابعهم من متاخري اصحابنا والظاهر قول الاكثر وهذه على فعل الجماعة كلهم وهذه الرتبة دون ما تقدم وان كان الراوي غير صحابي فالسماع بالنسبة اليه نوعان عزيمة ورخصة والمراد بالعزيمة هنا ما يكون من جنس الاستماع وذلك على اربعة انواع نوعان من ذلك حقيقة احدهما احق من الاخر و نوعان عزيمة لهما شبهة بالرخصة والانواع مذكورة في الشرح قوله ثم يقول له مستفهما اهو كما قرأته عليه عني ونحوه من غير سبق استفهام له عن ذلك واختلفوا في سكوته والحق انه تقرير اذا لم يكن بدايم وهذا هو النوع الاول قوله او يقرأ الحديث عليك وهذا هو النوع الاول مستويان في الرتبة الامر به على الاخر كما هو منقول عن مالك واشياخه من علماء المدينة ومعظم علماء الكوفة والحجاز وقال المحدثون الثاني اعلى المراتب مطلقا وهو مذهب الجمهور اهل المشرق ونقل عن ابي حنيفة وابن ذيب في رواية عنه ترجيح الاول وبالجملة هما ارفع مما بعدهما قوله ويذكر اسناده الى ويذكر متنه بتمامه قوله فاذا بلغك رسالتي فاروه عني المناسب ان يقول فاذا بلغته رسالتي بتا الخطاب اذ ما ذكره انما يناسب الكتاب قوله فيكون الحجتين يعني اذا وقعت الكتابة بالبينة بل يكفي المكتوب ان يعرف خط الكاتب وان يغلب على ظنه صدق الرسول بهذا وبقي قسم اخر لم يذكره المصنف وهو ان يقرأ غيرك على المحدث وانت تسمع ولعله ادرجه تحت قراءة المحدث بجامع ان القاري اذا قرأ غير السامع هذا ما يتعلق

دون الرابعة السادس قوله كنا نفعل كذا وكانوا يفعلون كذا وهي محمولة عند الاكثرين صح

والرسالة على هذه الكتابة فيكونان حجتين اذا اثبتنا بالبينة وفي اعانة الحديث لا حاجة الى صح

بالتحمل على وجه العزيمة واما كيفية ادا هذه الانواع فهو ان يقول في ادا القسمين الاولين حدثني وقيل هو مذهب معظم الحجازيين والكوفيين وعليه الزهري ومالك وسفيان ويحيى بن سعيد القطان وهو مذهب البخاري وجماعة من اهل الحديث وذهب اخرون الى انه يقول في الاول اخبرني دون حدثني وعليه الشافعي ومسلم وجمهور المشارقة وذهب بعضهم الى انه يقول قرأ عليه وانا اسمع فاقر به دون حدثني وبه قال ابن المبارك ويحيى القيم واحمد بن حنبل والنسائي وغيرهم ويقول في القسمين الاخيرين اخبرني دون حدثني هو المختار قوله وهو الذي لا استماع فيه اي بشيء من الفاظ الحديث ولا سنده وانما هو محض اذن والحاصل ان الرخص ما يكون من التحمل بغير ما ذكرنا من انواع العزيمة وانما كان هذا النوع من التحمل رخصة لما فيه من توسعة الامر في الرواية قوله كالاجازة اي المجردة من المناولة وصورتها ان يقول المحدث اخبرني فلان بن فلان بما في هذا الكتاب فاجزت لك ان تروي عني ولم لفظ الكتاب لو كان له قوله والمناولة اي الاجازة المقيدة بصفة المناولة ولها صور منها ان يدفع الشيخ اليه اصل السماع او فرعا مقابلا به ويقول هذا سماعي وروايتي عن فلان فاروه عني واخبرت لك روايته عني ثم ملكه اياه او يقول له خذه وانسخه وقابل به ثم روه لي ومنها ان يجي الطالب الكتاب الى الشيخ او يخبره من حديثه فيعرضه عليه فيتامله الشيخ وهو عارف مستيقظ ثم تعيده اليه ويقول له وقفت على ما فيه وهو حدثني عن فلان او روايتي عن شيوخ فاروه عني واجزت لك روايته عني وهذه الاجازة تقسيمها حالة محل السماع عند بعضهم وبه قال مالك وغير حالة محله عند اخرين وصححه ابن الصلاح وقال انها منحطة عن درجة التحديث لفظا والاخبار قراءة وقد تكون المناولة مجردة عن الاجازة بان يناوله الكتاب ولا يقال له اروه عني ولا اجزت لك روايته عني وهي صحيحة معمول

بها عند اهل العلم ومردودة عند اخرين وهو الظاهر لان المناولة
زيادة تكلف احدثه بعض المحدثين زيادة تاكيد الاجازة فكانت المناولة
قسما من الاجازة **قوله** لا تصح الاجازة بالاتفاق ولا تحل الرواية
بها ان كان الكتاب يحتمل الزيادة والنقصان غير مامون عن التغيير
فان امكن ذلك وكذلك عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال
ابو يوسف رحمه الله بصحته قياسا على اختلافهم في كتاب القاضي
الى القاضي فان علم المشايخ هذين بما في الكتاب شرطا عند ابي حنيفة
رحمه الله ومحمد وليس بشرط عند ابي يوسف هكذا حكى الخلاف
بعض المشايخ والاصح انه لا خلاف في رد هذه الاجازة كما ذهب
اليه شمس الائمة لان ابا يوسف انما لم يشترط على الشاهد بما في
الكتاب للضرورة فان الكتاب يشتمل على الاسرار عادة ولا يريد
الكاتب ولا المكتوب اليه ان يقف غيرهما عليه صيانة لسر القضاة
عن عوام الناس بخلاف باب الرواية فان مبناها على الاشتهار لانها
اصل الدين فلا وجه للحكم بصحة تحمل الامانة فيها قبل العلم **قوله**
وهو نوعان اي عزيمة ورخصة ايضا **قوله** ان يحفظ الراوي الحديث
المسموع من وقت السماع الحفظ والفهم لمعناه الى وقت الاداء وهذا
مذهب ابي ح ولهذا قلت روايته **قوله** ان يعتمد الكاتب الذي يروى
فيه سواء كان بخط غيره معروفا كان الغير او غير معروف **قوله**
صار كانه الخ جعل الشارح هذا جوابا للشرط المذكور في المتن
وهذا الحل غريب من هذا الشارح حيث ذكر جواب الشرط المتن
مع ان جوابه يابي بل هو ليس بحسن لانه وان جاز ان يذكر في
الشرح جوابا لشرط المتن ينبغي ان يذكر ايضا شرطا للدخول
على جواب المتن ليرتبط الكلام بعضه ببعض فكان المناسب ان يقول
واذا كان كذلك يكون الخ **قوله** لان التذكر بمنزلة الحفظ
فيكون تذكره ذلك قائما مقام الرواية لها والنسيان الواقع قبل

[هامش: قوله حفظه من وقت السماع الى وقت الاداء / يكون اي الكتاب حجة للراوي صح]

التذكر

التذكر مفتقر لعدم امكان التحرز عنه في حق من ليس بمعصوم **قوله**
لا يحل له الرواية به عند ابي حنيفة رحمه الله وكذا لو وجد القاضي
في خريطته سجلا مكتوبا ولم يتذكر الحادثة والشاهد خطه على
صكه لا يحل له العمل به ما لم يتذكر الحادثة وقال محمد والشافعي بل
يعمل به في الكل وان لم يتذكر الحادثة وقد وافقهما ابو يوسف على
ذلك في السجل ورواية الحديث ووافق ابا حنيفة رحمه الله في
الصك لحصول الامن في الرواية والسجل اذا كان في يد القاضي
او يد امينه عن التزوير وعدمه في الصك والسجل اذا كان في يد
غير القاضي وامينه حتى لو كان الصك في خريطة الشاهد ايضا
حل له الاعتماد عليه عنده ايضا كالسجل المحفوظ بيد القاضي او
يد امينه وفي قول محمد رحمه الله تيسير وتوسعة على الناس وعليه
الآن العمل والعزيمة ما قاله ابو حنيفة رحمه الله **قوله** قال بعض
العلماء لا يجوز نقل الحديث بالمعنى اختلف العلماء في جواز نقل الحديث بالمعنى
فمنعه الجماعة من التابعين واختاره الرازي عن اصحابنا والجصاص
ونقلت من اهل اللغة عملا بقوله صلى الله عليه وسلم نضر الله امرءا
سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها الحديث وهي غيره عن الاتيان
بمثل لفظه لانه صلى الله عليه وسلم قد اوتي جوامع الكلم وهو
التعبير من المعنى الكثير باللفظ القليل مثل لا ضرر ولا ضرار الخراج
بالضمان والغرم بالغنم واجازه عامة العلماء في بعض الصور ان
عالما بالمعنى بطريق الرخصة عملا بما اخرجه ابو بكر الخطيب البغدادي
في كتاب الكفاية عن يعقوب بن سليمان الليثي عن ابيه عن جده قال
اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا له بابينا وامهاتنا يا
رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تاديته كما سمعنا
منك قال النبي صلى الله عليه وسلم اذا لم تحلوا حراما ولا تحرموا حلالا
واصبتم المعنى فلا باس باتفاق الصحابة رضي الله عنهم على بعض الاوامر

[هامش: عجز ٦٠ — في الكلام و]

والنواهي والحديث بالفاظهم كقولهم امر النبي صلى الله عليه وسلم بكذا
ونهى عن كذا او رخص في كذا او قال كذا او نحو امره او قربا بنفسه
فان ذلك قد شاع فيما بينهم من غير نكير هذا واعلم ان محل النقل
بالمعنى في غير ما دوّن في كتب الحديث اما ما دوّن فيها فلا تغير عن
لفظه سوآء روي فيها او نقل منها كذا افاده ابن دقيق العيد الراواسي
لان الرواية بالمعنى رخص من رخص فيها من رخص فيها من رخص لما كان
عليهم في ضبط الالفاظ والجمود عليها من الحرج والنصب وذلك
غير موجود فيما اشتملت عليه الكتب ولان اللفظ اذا لم ينطق به
حكم لا يلتفت اليه ولذا كان عليه السلام تلقى المعنى الورود بعبارات
مختلفة بخلاف ما قصد لفظه كالقران والتشاهد والاذان **قوله**
فان كان الحديث محكما الحاصل ان السنة في هذا الباب على خمسة اوجه
محكم لا يشتبه معناه ولا يحتمل الا وجها واحدا وظاهر يحتمل غير ما
ذكر ومجمل ومتشابه ومشكل ومشترك فان محكما لا يحتمل غير المعنى
المقصود منه كقوله صلى الله عليه وسلم من دخل دار ابي سفيان فهو
امن صح نقله بالمعنى لمن له البصيرة في وجوه اللغة ومعاني الخبر لحصول
المعنى ونقصانه حتى لو قال في هذا الحديث من وجد دار ابي سفيان يجاز
ثم لا حاجة الى قوله فلا يحتمل غيره لما تقوم في اقسام الكتاب **قوله**
بان كان عاما محتملا للخصوص اذ الا يتي والصغير ليسا براد ين **قوله**
اما جوامع الكلم فلقوله صلى الله عليه وسلم خصصت بجوامع الكلم
الله اعلم به ولكن الاصح ان ما كان من جوامع الكلم تختص به صلى الله
عليه وسلم وفاقا لشمس الايمة السرخسي لان المقصود عن الاتيان
بالمثل غير مامون على الغير وخلافا لمن اجاز من مشايخنا ممن كان جامعا
بين اللغة والفقه او اله معناه **قوله** الطعن الذي يلحقها اما ان
يكون من قبل الراوي او من قبل غيره والاول على خمسة انواع والثاني
نوعان وسيأتي احدها ان ينكر المروي الرواية انكار جحود وتكذيب

كقوله عليه الصلاة والسلام من بدل دينه فاقتلوه فان موجبه العموم والمراد محتمله وهو الخصوص صح

بان يقول

بان يقول الراوي كذبت علي ما رويت لك هذا الحديث ولا اعرفه او
نحو ذلك **قوله** فالاول مسقط للعمل بالحديث بالاخلاف والثاني اختلف
فيه **قوله** وذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي واحمد بن حنبل في رواية عنه الى
ان العمل يسقط به كما في النوع الاول وهو مختار القاضي الامام ابي زيد
ومن تابعه من المتاخرين وذهب مالك والشافعي وجماعة من المتكلمين الى
انه لا تسقط العمل به وقيل سقوط العمل بما انكره الراوي قول ابي يوسف
والعمل به قول محمد ومما وقع من هذا النوع حديث ربيعة عن سهيل ابن
ابي صالح عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قضى
بشاهد ويمين قال عبد العزيز بن محمد الداردي فالقيت سهيلا
فسالته عن رواية ربيعة عنه هذا الحديث فلم يعرفه وكان يقول
بعد ذلك حدثني ربيعة عني فرده اصحابنا الانقطاعه بانكار سهيل
وعمل به الشافعي وهو الظاهر **قوله** لان كل واحد منهما اي من الاصل و
الفرع يكذب الاخر فلا بد من كذب واحد غير معين وذلك موجب للقدح
في الحديث ولكن لا يقدح ذلك في عدالتهما للتيقن بعدالة كل واحد و
وقوع الشك في زوالها فلا يترك اليقين بالشك وفائدته يظهر في
قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر **قوله** لانه انما يكون حجة
باتصاله بالرسول وبانكار الراوي ينقطع الاتصال لانه يصير مناقضا
بانكاره ومع التناقض لا يثبت الرواية وبدون الرواية لا يثبت الاتصال
فلا يكون حجة **قوله** وعمل بخلافه هذا هو النوع الثالث اعلم ان الراوي
اذا افتى بخلاف ما رواه وعمل بخلافه فلا يخلو ذلك من ان يكون قبل روايته
الحديث وقبل بلوغه اياه او قبل بلوغه قبل الرواية او بعد الرواية
او لم يعرف تاريخه ولا يخ كل واحد من ان يكون خلافا بيقين او لا
فان كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه لا يوجب ذلك جرحا في الحديث
بوجه لان الظاهر ان كان ذلك مذهبه وانه ترك بالحديث لما بلغه
احسانا للظن به وكذا ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة بيقين في الاصل

ورفع الشك في سقوطه فوجب العمل بالاصل ويحمل على ان المخالفة
كانت قبل الرواية لان الحمل على احسن الوجهين واجب ما لم يتبين
خلافه وكذا ان كان بعد الرواية فلم يكن خلافا بيقين بان
كان اللفظ يحتمل بخصوصه دون عمومه او مشتركا يعمل باحد وجوهه
وان كان بعد الرواية وبعد بلوغه اياه ذلك خلاف بيقين
فذلك يوجب جرحا في الحديث قوله كما روى عائشة رضي الله عنها
ومن هذا النوع حديث ابي هريرة رضي الله عنه انه عليه السلام قال
يغسل الاناء من ولوغ كلب سبعا ثم صح من فتواه انه يطهر بالغسل
ثلاثا فقلنا بالفتوى واسقطنا العمل بالحديث حملا لذلك على ثبوت
الناسخ عنده او لاطلاع على ان مراد النبي صلى الله عليه وسلم بما زاد
على الثلاث الندب قوله كما روت عايشة رضي الله عنها الحديث
اخرجه ابو داود والترمذي قوله ثم ان عايشة رضي الله عنها زوجت
بنت اخيها بغير امره لكونها وليه عند غيبته الولي الاقرب فقد زوجت
نكاح المرأة نفسها دلالة لان العقد لما انعقد بعبارتها غير المتزوجة
من النسا فلان ينعقد بعبارتها اولى فيكون فيه عمل بخلاف ما روت
فتبين به نسخه قوله وان كان خلافا بان خالفه هنا سقط الحل الناسخ
وهو العبادة وان كان خلافه قوله باطلا بان خالف الخ كما قدمناه
قوله وبتعيين الراوي بعض محتملاته هذا هو النوع الرابع قوله مثل
حديث ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المتبايعان
بالخيار ما لم يتفرقا رواه اصحاب الكتب الستة واللفظ للبخاري و
مسلم المبيعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا الا بيع
الخيار وفي لفظ لهما اذا تبايعا بالبيع وكل واحد منهما بالخيار من
بيعه ما لم يتفرقا فالحديث يحتمل التفرق بالابدان والتفرق بالاقوال
وقد حمله ابن عمر على تفرق الابدان ونحن حملناه على تفرق الاقوال لان
في الحديث اشارة الى ان المراد تفرق الاقوال لانهما متبايعان عليهما

مجاز باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤل اليه والحمل على الحقيقة اولى
عند الامكان فلا يحمل لمجازه تحرزا عن حمل اللفظ الواحد على حقيقة
ومجاز قوله فعملنا بما روى الخ والله اعلم به قلنا في الحديث الاول
كذلك كما قررناه فلا حاجة الى ذكر هذا الحديث لانه ليس بصريح
في ذلك وانما يؤخذ منه المطلوب بالاشارة كما في الاول فهما سواء
فتامل قوله والامتناع عن العمل به هذا هو النوع الخامس قوله
حديث ابن عمر رواه الستة قوله وعمل الصحابة بخلافه هذا هو
الثاني من نوعي الطعن وهو ما يلحق الخبر من قبل غير الراوي وهو قسمان
طعن الصحابي وطعن غيره من ائمة الحديث والاول اما ان يكون
في حديث لا يحتمل الخفا او في حديث يحتمله وحكم القسم الاول كحكم
الانكار من قبل الراوي وهو خروج الحديث عن كونه حجة قوله
ومثال الحديث الذي جنس ما يحتمل الخفا الخ انما لم يخرج الحديث عن
كونه حجة في القسم لان الحديث الصحيح واجب العمل به فلا يترك لمخالفة
بعض الصحابة اذا امكن الحمل على وجه الحسن وهو انه انما يعمل بخلافه
الخفا لكونه من الحوادث النادرة فان قلت حديث القهقهة رواه
عبد الرزاق مرسلا ورواه الطبراني مسندا فهل العبرة للوصل او
الارسال قلت قال النووي اذا روى بعض الثقاة الحديث مرسلا و
بعضهم متصلا فالصحيح ان العبرة لمن اوصله على ان المرسل حجة عند
الخصم اذا اعتقد بمجيئه من طرق اخرى وذلك ان تقول الجهني غير معروف
بالفقه بين الصحابة وعمل به التابعون فكذا قدم على القياس كذا
قالوا وفي كونه رواه اكثر من الصحابة نظر قوله والطعن المبهم هذا
هو القسم الثاني من اقسام الطعن من جهة غير الراوي وهو الطعن من
ائمة الحديث وهو ثلثة انواع لانه لا يخ اما ان يكون مبهما او مفسرا
والمفسر لا يخ ان يفسر بشيء يوجب الجرح او بشيء لا يوجبه قوله مثل ان يقول
هذا الحديث منكر او مجروح او متروك الحديث وليس بعدل وليس

وعلى تقدير ثبوته فمن ابن يدل على ان المراد
تفرق الاقوال فان قيل لان ذلك بحقيقة
صح

عاماً
صح

بخفاء النص عليه لانه مما يحتمل صح

وابو هريرة من اعلامه قوله حديث القهقهة رواه
كثير من الصحابة
صح

بثقة من غير بيان سبب الطعن **قوله** لا يخرج الراوى عن الرواية و
لا يقتضى رد حديثه وهذا مذهب عامة الفقهاء والمحدثين قال
الباقلانى من اهل الحديث **قوله** الطعن المبهم ما يكون جرحا الخ
والحق ان الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف
ضابط كذلك جرحه المبهم الا فلا **قوله** الا اذا وقع مفسرا انما
هو النوع الثانى وهو الطعن المفسر بما يصلح طعنا وعلى وجهين
جرح متفق عليه وجرح مجتهد فيه فالثانى غير مقبول وذلك كان
الطعن بالارسال وشرب النبيذ لمن يعتقد اباحته والاولى ان
كان الطاعن ممن اشتهر بالنصيحة فى الدين والعدالة والاتفاق
كان جرحه مقبولا والحديث به مردود الا ان اعتضد بما
يجبر عن ضعفه وان كان الجارح التعصب فى العداوة كالمحدثين الى
اهل السنة فلا يقبل جرحه لان الظاهر انه انما حمله على ذلك الحجة
والتعصب **قوله** حتى لا يقبل بالتدليس هذا هو النوع الثالث وهو الطعن
المفسر بما لا يصلح طعنا وهو غير مقبول **قوله** وفى الاصطلاح كتمان
انقطاع من الحديث اى فى اسناده بان يورده بوهم الاتصال والصحة
كان يقول حدثنى فلان عن فلان ولا يقول قال حدثنى فلان ويسمى
وهذا المعنى عنعنه وعد بعضهم هذا الاسناد المعنعن من قبيل المرسل
والمنقطع حتى يتبين اتصاله بغيره والصحيح انه من قبيل الاسناد المتصل
بشرط سلامة الراوى الذى روى بالعنعنة من التدليس ويشترط
ثبوت الاقامة لمن عنعن عنه وشرط بعضهم ان يكون معروفا
بالرواية عنه واكتفى بعضهم بالقاصرة اما اذا قال فاحدثنى فقد
زال الوهم فى جميع الوسايط لان حدثنى يستعمل فى المشافهة **قوله**
وذلك مثل ان يقول حدثنى ابو سعيد وهى كنية الحسن البصرى ومحمد بن
السائب الكلبى من غير بيان يعلم به انه الاول فيكون الحديث به صحيحا
لانه ثقة والثانى فيكون الحديث به ضعيفا لانه غير ثقة وقد عد بعضهم

هذا

هذا النوع جرحا والصحيح انه ليس بجرح **قوله** هذا الذى سماه الشيخ
قلب نوع من التدليس عند اهل الحديث الخ اعلم ان اسم شيخه الذى سمع منه
ويرتقى الى شيخ شيخه او من هو فوقه يسند اليه الحديث بلفظ
يوهم الايصال كقوله عن فلان او قال فلان موهما بذلك انه سمعه
ممن رواه عنه وانما يكون ذلك تدليسا اذا كان المدلس قد عاصر
المروى او لقيه ولم يسمع منه ذلك الحديث الذى دلسه عنه الثانى
تدليس الشيوخ وهو ان يصف المدلس شيخه الذى سمع ذلك الحديث
منه بوصف لا يعرف به من اسم وكنية الى قبيلة او بلده او صنعته
او نحو ذلك والحامل له على ذلك كون المروى عنه ضعيفا فيدلسه
حتى لا يظهر روايته عن الضعفاء او كينونته صغيرا فى السن او تاخرت
وفاته وشاركه فيه من هو دونه او ايهام كثيرة الشيوخ و
هذا القسم دون الاول والثالث تدليس التسوية اى يروى حديثا
عن شيخ ثقة وذلك الثقة يرويه عن نقله فيسقط المدلس الضعيف
من بينهما ويجعل الحديث عن شيخه الثقة عن الثقة الثانى بلفظ محتمل
للايصال فيستوى الاسناد كله بالثقاة وهذا اشر واقسام التدليس
والمراد يعنى التعليل اما اذا كثر منه بحيث يسفره الحقه فلا يبالى
بقول وفعل فانه يكون جرحا وكذا لو كان بغير حق ولا تاويل
قوله قد تقع التعارض الخ شرع فى بيان المعارضة بعد فراغه من
الحجج السالمة عنها لان الاصل عدمها والفرق بين التعارض والتناقض
ان التناقض عند من لم يجوز تخصيص العلة هو وجود فى وجود فى
بعض الصور مع تخلف المعلول سواء كان المانع او لا عند من جوزه هو
وجود الدليل مع تخلف المدلول عنه بلا مانع والتعارض تقابل
الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه فالتناقض
يوجب بطلان نفس الدليل والتعارض يمنع ثبوت الحكم من غير تعرض
الدليل هذا هو الفرق بينهما فى اصطلاح الاصوليين الا ان كل واحد

يقبل صح

ان التدليس على ثلثة اقسام الاول تدليس الاسناد وهو ان يسقط الراوى صح

عن ضعيف صح

فلا يبالى لحقه فلا يبالى

منهما في النصوص يستلزم للاخر **قوله** لان التعارض بينهما المناسب ان
يقول بينهما لكن يرجع الضمير باعتبار ان التعارض انما يكون بين الحجتين
قوله لان ذلك من امارات العجز فان من اقام حجة متناقضة على
شيء فان ذلك بعجزه عن اقامة حجة غير متناقضة وكذا اذا اثبت حكما
بدليل معارض كان ذلك لعجزه عن اقامة دليل سالم عن المعارضة
والعجز عن ذلك بناء على الجهل بالطريق المستقيم السالم عن المعارضة بحقايق
الاشيا تعالى الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فيثبت انه لا يعارض ولا
يناقض في حجة وانما يقع التعارض بين الحجج فيما بينها بينا لجهلنا
بين الناسخ والمنسوخ فان احدهما لا بد ان يكون متقدما فيكون
منسوخا بالمتاخر فاذا لم يعرف التاريخ لم يكن لتميز بين المتقدم والمتاخر
فيقع التعارض ظاهرا بالنسبة الينا **قوله** فلا بد من بيانه الخ يعني
لما كان التعارض قد يقع فيما بيننا فلا بد من بيان تعريفه لغة
واصطلاحا وبيان ركنه وشرطه وحكمه لاسيما عليه معرفة طرق
الترجيح فالتعارض والمعارضة في اللغة المقابلة على سبيل الممانعة
يقال عرض له كذا اذا منعه عما قصده وفي الاصطلاح تقابل الحجتين
المتساويتين على وجه لا يتمكن الجمع بينهما وقيدنا بالمتساويتين
ليتحقق المقابلة بينهما اذ الضعيف لا يقابل القوي ليترجح القوي عليه
فالمشهور لا يقابل المتواتر وخبر الواحد لا يقابل المشهور ولعدم
امكان الجمع احترازا عن امكان الجمع بينهما كان لا التدافع سقط عند
امكان الجمع بوجه و من المعارضة ما وقع به تعريفهما اصطلاحا
وشرطها اتحاد المحكوم به وعليه ويندرج تحت ذلك وحدة الزمان
والمكان والاضافة والقوة والفعل والكل والجزء والجهة والشرط
على ما عرف في موضعه وههنا شيء وهو ان صاحب التحقيق يجعل ركن المعارضة
مقابل الحجتين على سبيل الممانعة واتحاد المحل والزمان وتساوي الحجتين
شروط فما جعل هنا ركنا ثم جعل شرطا وبالعكس وايضا جعل هنا

قضاء

قضا الحكم شرطا وهناك ركنا ويمكن ان يجاب بان الشرط يجوز ان
يطلق عليه الركن لقربه من الماهية كتكبيرة الافتتاح وبالجملة
كلام المصنف اولى وفيه تامل لان التمانع لا بد منه في اعتبار الركنية
قوله كحرمته الخ بعد حلتها فانه لا تعارض بينهما لعدم اتحاد الوقت
وكذا لا معارضة بين حل وطي المنكوحة قبل الحيض وحرمته عنده
وكذا لا معارضة عند اختلاف الجهة ككراهة البيع عند النداء
وجوازه في نفسه فان الاول من جهة الاعراض عن سماع الذكر
والثاني من جهة اجتماع شرايط الصحة **قوله** ويمكن ان يكون
ناسبا فان ما يتوهم التقابل فيه ثلثة اقسام الاول ان يستويا
قوة من غير ترجيح والثاني ان يكون احدهما اقوى بوصف تابع كخبر
الفقيه العدل غير الفقيه وفيه فقوله على السواء يكون لاخراج
القسم الاخير فانه لا يسمى تعارضا وقوله لا مزية لاحدهما على الاخر
يعني بالذات ليدخل القسم الثاني فانهما بحسب الذات متساويان لكن
ترجح احدهما بقوة وصف تابع فيه فحكم القسمين الاخيرين وجوب
العمل بالاقوى وترك العمل بالاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة
الى الاقوى لكن في الثاني بحسب الترجيح دون الثالث وحكم القسم الاول
العدول الى غيرهما كما سياتي ان تعذرت معرفة الناسخ منهما و
تعذر الجمع بينهما حتى لو امكن شيء منهما عمل به ويسمى الجمع عندهم العمل
بالشبهين **قوله** وحكمها اي حكم المعارضة بين اثنين المصير الى
السنة او على الترتيب يعني يصار الى المتواتر من السنة ثم الى المشهور ثم
الى الخبر الواحد المعروف بالفقه والتقدم في الاجتهاد **قوله** وحكمها
اي حكم المعارضة يعني في القسم الاول **قوله** المصير الى السنة ان وجدت
لانها خلف عن الكتاب والى اقوال الصحابة والقياس اذ لم يوجد **قوله**
لجواز المصير عند تعارض الاثنين الى اية اخرى وعند تعارض السنتين الى سنة
اخرى او اية او اجماع او معقول وتقرير الجواب ان هذا السؤال مبني

والثالث ان يكون معارضة وترجيح
احدهما اقوى بوصف غير تابع كالنص
مع القياس ولا معارضة ولا ترجيح
صح

على جواز الترجيح بكثرة الادلة وهو مختلف فيه بين الاصوليين
ذهب اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي الى جوازه وذهب العامة الى عدمه
قوله وهو قوله صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقراة الامام
له قراة اخرجه ابن ماجة عن جابر رضي الله عنه وفيه جابر الجعفي
وهو ضعيف ولكن تقريع عليه وتعددت طرقه وله شواهد
وكذا قوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه مسلم في الحديث المعروف
واذا قرأ فانصتوا فلا يعارضها **قوله** قوله صلى الله عليه وسلم
رواه الجماعة اصحاب الكتب الستة لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب
لانه محتمل في نفسه يراد به نفي الفضيلة فلا تعارض غير المحتمل
على ما عرف لكن روى ابن حبان انه صلى الله عليه وسلم امر المؤتمين
بقراة فاتحة الكتاب فيثبت المعارضة فيسلم حديث لا صلوة
عن المعارضة على انه اذا كان محتملا فكيف يثبت به الوجوب لانه ظني
الدلالة وههنا ابحاث ذكرناها في حاشية صدر الشريعة **قوله**
صلى صلوة الكسوف ركعتين بركوعين وسجدتين المراد بسجدتين
في كل ركوع لان الاختلاف انما هو في تعدد الركوع فانه روى في كل
ركعة ركوعان وروى ثلاث ركوعات وروى اربع ركوعات
وروى خمس ركوعات والحق انه ليس من التعارض في شيء لامكان
التوفيق لكن معلوميته على سبيل الفرض هذا وقد اورده
المصنف في شرح المجمع اشكالا قويا على التوفيق فليراجع **قوله**
واما فيما يدرك به فهو مقدم على قول الصحابي وذكر في بعض الشروح
ان من يقول ان القياس واقوال الصحابة في مرتبة واحدة الا
فيما يدرك بالقياس كالكرخي فالواجب عنده المصير الى ما يرجح عند
المجتهد من بينهما لان قول الصحابي لما كان بناء على الراى كان بمنزلة
قياس اخر فكان بمنزلة معارض قياسين فيعمل بايهما شاء بشرط
التحري **قوله** بان كان التعارض بين القياس واقوال الصحابة ايضا

تويع ٢

للمحشي حاشية على صدر الشريعة

الظاهر

الظاهر ان هنا راجع الى قوله بان لم توجد لانه اذا وقع التعارض
بين الادلة الكتاب والسنة واقوال الصحابة نصوع القياس لم يوجد
ح دليل يصار اليه ويمكن ان يكون راجعا الى قوله او وجد ولم
يصلح شاهدا وذلك لان الدليل الذي يصار اليه عند العجز اما
السنة ان وجدت واقوال الصحابة رضي الله عنهم ان لم يوجد
او القياس ان لم توجد فاذا اصير الى احدهما فوجد ايضا متعارضا
مع مماثله يصدق انه وجد دليل ولم يصلح لوقوع التعارض بينه
وبين مماثله فتامله تفهم ويؤيد هذا ما قاله بعض الشراح
وعند تعذر المصير الى ما بعد التعارض بين الدليلين ان لم يوجد
دليل اخر يعمل به او وجد التعارض في الجمع يجب تقرير الاصول **قوله**
يجب تقرير الاصول اي ابقاء واحد من الامور التي وقع فيها التعارض
على ما كان في الاصل ورود الدليلين **قوله** اما تعارض الدلايل
كان المناسب ان يقول بعد قول المتن من السنة واقوال الصحابة
رضي الله عنهم والاقيسة اما تعارض دلايل السنة فكحديث
جابر رضي الله عنهم المتفق على صحته ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم حرم لحوم الحمر الاهلية فانه ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم
فذكرت له القصة ابن الحبر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
حرم لحوم الحمر الاهلية فاتيت النبي صلى الله عليه وسلم اطعم اهلك
من سمين حمرك فوقع الاشتباه في لحمه ويلزم منه الاشتباه في السؤر
لانه متولد منه وذكر البيهقي ان الاخبار تعارضت في السؤر ايضا
فان جابر رضي الله عنه روى ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل
انتوضا بما افضلت الحمر فقال نعم وروى انس رضي الله عنه انه
صلى الله عليه وسلم نهى عن لحوم الحمر الاهلية قال انها رجس كذا
قيل ولك ان تقول خبر جابر صريح في الطهارة وخبر انس دلالة
وهي لا تقاوم الصريح والجواب ان طهارة السؤر يفهم من خبر جابر

بالاستلزام ايضا لانه صلى الله عليه وسلم اجاب بجواز التوضي ولم يصرح
الطهارة **قوله** اما تعارض اقوال الصحابة والمشايخ ولقائل ان يقول
لا تعارض هنا لان اثر ابن عباس رضي الله عنهما لم يحفظ له سند واثر ابن
عمر رضي الله عنهما رواه ابن ابي شيبة وغيره وهو على الاصل من ان لعابه
يستحلب من لحم نجس ولم تبلغ الضرورة مبلغا تسقط منه النجاسة **قوله**
ولا يمكن الحاقه بالعرق حاصله انه لا يمكن الحاقه بالعرق حتى يكون
طاهرا لان عرقه في ظاهر الرواية ولا باللبن في ظاهر الرواية حتى
يكون نجسا لان لبنه نجس طاهر في اصح الروايتين وجب تقرير الاصول
وهما طهارة وجدت للتوضي فلا ينجس ما اصابه ولا يرفع الحدث
باستعماله ولكن اختلفوا فيما وقع فيه الشك من الما اهو وصف
الطهارة او وصف الطهورية فقيل بالاول وقيل بالثاني وهو الصحيح
ولهذا لو وجد الما المطلق لا يجب عليه غسل راسه بعد ما يتوضا
ولو كان الشك في طهارته لوجب غسل راسه بعد ما توضا هكذا قالوا
وفيه نظر فان الغسل لا يجب مع الشك في النجاسة فضلا عن الشك
في الطهارة والراس طاهرة بيقين فلا ينجس بالشك اذ اليقين لا يزول
بالشك فلا يجب غسله لان وجوب غسله انما يثبت بيقين النجاسة
قال بعض المحققين وقد يقال انه لا خلاف في المعنى لان الشك في الطهورية
انما نشا من اختلاف الاثار في الطهارة والنجاسة والرجوع الى الاصل
على التقديرين هو ان الحكم بطهارة الما وعدم طهوريته لانه كان
طاهرا بيقين والمتوضي محدثا فلا يزول بالشك طهارة الما ولا حدث
المتوضي **قوله** اي لا يطهر به ما كان نجسا الخ ان قلت الظاهر يزيل النجاسة
لان الشك في الطهورية ..م قلت المراد بنجاسة الحدث لان الخبث
انما من يقول الشك في الطهارة فانه لا يزيل نجاسة **قوله** فان قلت
اما السوال فظاهر واما تقرير الجواب فهو ان من ضرورة تقرير
الاصول زوال الصفة الطهورية عن الما لانها لو بقيت لزال الحدث

به اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقها الا ازالة الحدث ولو قلنا بزوالها
به لا يكون هنا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الدليلين واهدار
الاخر فوجب القول بزوال الصفة الطهورية ويعني به وقوع الشك و
الاشتباه فيها لا انها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين
التيمم وهذا بخلاف ما لو قيل بوقوع الشك في الطاهرية حيث يكون
ايضا عملا باحد الدليلين دون الاخر فيلزم عدم جواز التوضي به
اصلا ووجوب التيمم وحده والفرض عندهم خلافه **قوله** ترجح
المحرم في حرمة اللحم كان الاحتياط الخ لك ان تقول لا نسلم ان ترجيح الاحتياط
بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم ما اجتمع حلال وحرام الا وقدم
الحرام ايضا اذا ثبت الترجيح للحرمة يخرج من باب التعارض وقد يجاب
بان الحرمة ليست ههنا [illegible] مقطوعا به من التردد اذا ثبت الترجيح
تبين ان لا تعارض حقيقة بل صورة ثم المراد بالحرمة النجاسة كما هو الاصل
في الحرام وان كانت لا تستلزمها **قوله** والاحتياط في السوئر في جعله
مشكوكا الخ فيه بحث من وجوه اما اولا فلم لا يحمل الدليل المبيح على حالة
اضطراره بدليل قول الراوي وقد اسا سه وح لم يتحقق التعارض وثانيها
بان التعارض لما وقع في السوئر وللما خلف وهو التراب وجب المصير اليه
كمن له انا ان احدهما طاهر والاخر نجس ولا يميز فيسقط استعمال
الما ويجب التيمم وثالثها بان مقتضى عدم النجاسة ان الما ان كان معلوما
باللعاب كان مقيدا فيجب التيمم عينا وان كان غالبا وجب الوضوء عينا فمن
اين يجب وانما يلزم لو لم يجب بتقدير الاصول وعند هذا يتبين ان تواتر
الاصول بسبب التردد في الضرورة مع الاحتياط والله اعلم فان قلت
تقرير الاصول فان النجاسة للعاب غير انه لا ينجس به المخالط
ونص محمد على طهارته بما فيه قلنا لهما نص على طهارة السوئر وهو
الما الذي خالطه اللعاب فلا ينافي تقدير الاصول **قوله** لا ان يعني به الحمل
الخ يعني سوئر الحمار انما سمي مشكلا ومشكوكا على معنى لزوم الاحتياط بلزوم

الجمع بين المطهرين وهما الماء والتراب مجاز الا ان حكمه معلوم وهو وجوب
استعماله وانتفائه بنجاسته وضم التيمم لا على معنى الجهل بحكمه كما فهمه الامام
ابو طاهر الدباس ومنع جواز تسميته بذلك وقال لا شك في احكام الشرع فلا
وجه للانكار بعد ظهور الحكم وعلاقة المجاز **قوله** قلت كل واحد منهما حجة
في حق العمل به لكن كلا منهما ليس بحجة في اصابة الحق لان الحق عند الله مع واحد
فمن حيث انهما حجتان في حق العمل وجب ان يثبت الخيار من غير تحر كما في الكفارات
ومن حيث انه الحق عند الله مع واحد وجب ان يسقطا لان احدهما خطاء
والاخر صواب ولا يدري ايهما صواب عملا وجب العمل من وجه وسقط من
وجه قلنا يحكم فيه رايه ويعمل شبها قلبه ليرجح جانبا العمل بخلاف الكفارات
هذا اذا عمل باحد القياس لم يجز له ان يتركه ويعمل بالاخر الا بدليل فوق التحري
بان يثبت نص بخلاف ذلك القياس لانه لما ثبت نص بخلافه ظهر خطاؤه حيث
اجتهد في المنصوص عليه كما لا يجوز نقض حكم معين بالاجتهاد باجتهاد مثله
لرجحان الاول بواسطة العمل به فان قلت لو ثبت له العمل باحد القياس لكان
ينبغي خياره بعدما عمل باحدهما في حادثة حتى كان له ان يعمل بالاخر في حادثة
اخرى كما في كفارة فانه لو عين احد الانواع في تكفير يمينه نفي خياره في
تعيين نوع اخر في كفارة يمين اخرى قلنا اليمين هناك كل واحد من الانواع
صالح للتكفير به بدليل موجب لذلك وهذا الخيار ما ثبت بمثل هذا الدليل بل
اعتبار ان كلا منهما صالح للعمل به ظاهر مع العلم بان الحق احدهما والاخر
خطأ فبعد ما تأيد احدهما بنفوذ القضاء به لا يكون له ان يصير الى الاخر الا
بدليل اقوى من الاول **قوله** وعند الشافعي يعمل بايهما شاء يعني مطلقا شهد
بذلك قلبه او لم يشهد **قوله** واما الروايتان او الروايات المختلفة عن النبي صلى
الله عليه وسلم بروايات مختلفة فيعمل بالمتاخرة منها ان علم التاريخ والا
فالعمل على ما يشهد بها الاصول فتامل **قوله** بان يقال المواخذة المثبتة في
اية البقرة مطلقة فتصرف الى الكامل منها وهي المواخذة بالعقوبة في
الاخرة فانها دار المواخذة الكاملة والمواخذة المنفية في المائدة هي

عن اصحابنا في مسئلة واحدة فحكمها حكم
الحديث المروي عن رسول الله صه

المواخذة

المواخذة بالكفارة في الدنيا ليفيد المثبتة فيها بالكفارة فان الكفارة لا
تجب الا في الدنيا فان قلت لم لا يحمل المواخذة في البقرة على المواخذة في الدنيا
ويحمل العقد في المائدة على كسب القلب الذي ذكره في اية البقرة حتى يكون العقد
في المائدة شاملا للغموس ويصير معنى الايتين واحدا وهي نفي الكفارة عن
اللغو واثباتها على المعقودة والغموس فيكون من باب حمل المجمل وهو حمل
العقد على المفسر وهو كسب القلب ليندفع التعارض به كما ذهب اليه الشافعي
قلت لثلثة امور يلزم عليه الاول صرف العقد عن معناه الحقيقي من غير ضرورة
وفي ذلك لان العقد ربط الشيء بالشيء وهو حقيقة عرفية في العقد المصطلح
عليه بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الحكمين بالاخر بخلاف عزم القلب
فانه سبب للعقد فسمي به مجازا وما ذهبنا اليه وان كان مجازا لغويا
ايضا فهو اولى من مجاز الاستعوار حقيقة عرفية والعرف وان كان
حادثا فهو حادث بحدوث الشرع فهو واقع على مرادات الثاني ان
اقتران المواخذة بسبب القلب دال على ان المراد هي المواخذة الاخروية اذ لا
عبرة بالقصد وعدمه في المواخذة الدنيوية ومنع ذلك في حقوق
الله تعالى لا سيما فيما هو دائر بين العبادة والعقوبة منها مجردا لا
يعتد مع وضوح القرينة الثالث لزوم تاكيد الاية الثانية الاولى
والتاسيس خير من التاكيد وذكر الكفارة في الثانية لا ينفي ذلك لان
الكلام فيما وراءهما ولصدر الشريعة وجه ثالث في دفع التعارض
وهو ان المراد باللغو في الايتين هو الخالي من العقد وبالمواخذة
المواخذة في الاخرة والغموس داخل في المكسوبة لا في المعقودة ولا
في اللغو فالاية الاولى اوجبت المواخذة على الغموس والثانية لم يتعرض
لها لا نفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وللشيخ ابي منصور الماتريدي
وجه رابع حيث قال نفي المواخذة عن اللغو في الاية الاولى واثبتها
في الغموس والمراد منها الاثم ونفي المواخذة في الاية الثانية عن اللغو
واثبتها في المعقودة وفسر المواخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المواخذة

يعني المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم
وفي اللغو لا مواخذة اصلا وهو
بالحمل الاول المواخذة م

انما هي دار الاخرة ولقايل ان يقول يجوز ان يكون التعارض في الاية الاولى
فان الغموس من حيث انه لم يفد فائدة اليمين يجوز دخوله في اللغو وذلك
يقتضي عدم المواخذة ومن حيث انه مكتسب بالقلب حالة الدخول في الدخول
في الكسب وذلك يقتضي المواخذة فكان التعارض موجودا في الاولى ويجاب
بان ذلك ملتزم ولا تنافي بينه وبين المذكور في الكسب فيندفع ايضا
بحمل عدم المواخذة على دار الدنيا والمواخذة على دار الجزاء فان قلت هل
يؤاخذ العبد بعزم قلبه على السيئة قلت نعم اذا استقر ذلك فيه واستمر
يؤيده قوله صلى الله عليه وسلم من هم بسيئة فلم يعملها كتب حسنة اي ان
لم يستقر في قلبه بان رجع عنها واما قوله صلى الله عليه وسلم ان الله
لايجاوز لامتي ما حدثت به انفسها ما لم يتكلم به او يعمل فمحمول على ما اذا
لم يستقر على ان الاعتقاد عمل القلب **قوله** حتى يطهرن بالتخفيف وهي قراءة
نافع وابن كثير وابي عمرو وابن عامر وحفص وبالتشديد قراءة حمزة
والكسائي وعاصم من رواية ابي بكر عنه **قوله** يقتضي حل القربان بانقطاع
الدم الخ وذلك لان الطهر عبارة عن انقطاع دم الحيض طهرت المرأة
اذا خرجت عن الحيض سواء كان الاكثر والاقل اغتسلت اولا والاطهار
الاغتسال وذلك يقتضي عدم الحل الى الاغتسال سواء انقطع الدم على الاكثر
اولا فقام التعارض فغسلها طاهر **قوله** لان الانقطاع بيقين اي لعدم
توهم العود **قوله** لا يثبت فيه اي في الاقل لان الدم ينقطع مرة ويدر
اخرى ولو في حد العادة والكل حيض اذا كان دون العشرة **قوله** ولابد
الاولى ذكر الفاء كما لا يخفى **قوله** ومضى وقت صلوة كان الاولى ان يقول
بان يصير الصلوة دينا في ذمتها وفي الهداية ان لم تغتسل ومضى
عليها ادنى وقت الصلوة بقدر الاغتسال والتحريمة حل وطئها
لان الصلوة صارت دينا في ذمتها فطهرت حكما قال بعض الشارحين
المراد بادنى وقت الصلوة ادنى الواقع اجزاء بان تطهر في وقت منه الى
خروجه مقدار الاغتسال والتحريم لا اعم من هذا ومن ان تطهر في اوله

ويبقى

ويبقى منه هذا القدر لان هذا الاخير كونها طاهرة شرعا كما رايت بعضهم
غلط فيه الاخرى الى تعليله بان تلك الصلوة صارت دينا في حقها
وذلك بخروج الوقت وعبارة الكافي اذ يصير الصلوة دينا في ذمتها
بمضي ادنى وقت صلوة مقدار الغسل والتحريمة بان انقطعت في اخر
الوقت فعلم من هذا ان حل القربان لا يتوقف على مضي وقت صلوة كامل
كما يورثه عبارة الشارح تبعا لعبارة القدوري **قوله** فان قلت
الخ تقرير هذا السؤال لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر
لقرئ ايضا فاذا طهرن واتفاق القراء على يطهرن اي يغتسلن
يدل على ان المراد بقوله تعالى حتى يطهرن يغتسلن مطلقا كما قال به مالك
والشافعي واحمد بن حنبل وزفر وعطا ومجاهد اما على قراءة التشديد
فحقيقة واما على قراءة التخفيف فمجاز باطلاق الملزوم على اللازم ضرورة
لزوم الغسل عند الانقطاع وتقرير الجواب ان تفعل يجيء بمعنى فعل
كتكبر وتعظم في صفات الله تعالى فيحمل عليه في قراءة التخفيف لما يلزم على
الاخر حق الزوج وتراخي الحرمة الى الاغتسال بعد العشرة من بطلان
التقدير الشرعي وجعل الطهر حيضا على ان صاحب عين المعاني قد نقل
عن طاوس ومجاهد ان معناه توضأت لتصير اهلا للصلوة وبه
كفى مؤنة التكليف وفي شرح التأويلات ان الاية محمولة على ما دون
العشرة صرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة
انما يكون بالاغتسال فقوله تعالى يطهرن بالتخفيف معناه ايضا يغتسلن
مجازا هذا ولا يخفى ان في الكل عدولا عن الظاهر **قوله** وقوله من شاء باهلته
المباهلة مفاعلة من البهلة بالضم والفتح اللعنة وذلك لانهم كانوا
اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا بهلة الله على الظالم مما روي لا عنه **قوله**
ولا معنى للجمع اي بين العمل بالناسخ والمنسوخ بعد معرفة الناسخ وهذا
رد على علي رضي الله عنه حيث جمع الايتين وقال عدتها ابعد الاجلين
احتياطا والعمل على قول ابن مسعود رضي الله عنه **قوله** نحو ما روي انه

صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل الضبع وروى انه رخص فيه كما روى عنه
من تحريم لحوم الحمر الاهلية مع ما روى من اباحتها وكما روى عنه من اباحة
الضبع مع ما روى عنه من النهي فالمحرم يجعل ناسخا للمبيح خلافا لابن ابان
وابي هاشم حيث قالا بانهما يطرحان ويرجع الى غيرهما من الادلة كالعرق
والهدي اذا لم يعلم منهما مورثا **قوله** ولو جعلنا الحاضر مورثا متاخرا لا
يلزم الا نسخ واحد لان المبيح يكون مقررا للاباحة الاصلية لا ناسخا
لها ثم ينسخ بالمحرم فلا يتكرر النسخ والاخذ بعدم التكرار اولى لكونه
متفقا به والاخر محتملا **قوله** الا اذا اريد بالنسخ تغيير الامر الاصلي الخ
توضيحه ان المكلف اذا انتفع بشيء قبل ورود ما يحرمه او يبيحه فانه
لا يعاقب على الانتفاع لقوله تعالى وما كنا معذبين الاية وبورود المحرم
صار معاقبا على فعله وبورود المبيح ينسخ ذلك المحرم فيكون فيه تغييران
بخلاف العكس فان فيه تغييرا واحدا ولهذا يندفع الايراد وان
لم يكن معنى هذا النسخ النسخ المصطلح **قوله** اذ الاباحة الاصلية ليست
حكما شرعيا فان قيل لا نم ان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا بل هي
حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا قلنا انما يصح ذلك
ان لو ثبت تقدم هذه الاية على النصين المفروضين اي المحرم والمبيح
وعلى تقدير وروده بان قد ورد في الزمن المتقدم على زمان ورود النص
المحرم والمبيح دليل شرعي دال على جميع اباحة جميع الاشيا فكيف ورود
هذا الدليل متقدما على ورود النص المحرم والمبيح ليس بمسلم على الاطلاق
في جميع الصور **قوله** والتصرف في ملك الغير لا يجوز الا باذنه والغرض
انه قبل الشرع فلا اذن فيه **قوله** وفخر الاسلام اختار القول الاول
على معنى الخ هكذا وجد في بعض النسخ وهو ليس بصواب والصواب كما في
البعض الاخر لا على معنى بقرينة التعليل يعني من اختار القول الاول لم يقل
بان الاباحة اصل في الاشيا على معنى انه تعالى خلق الاشيا مباحة من غير
تكليف بشيء ثم بعث الانبيا عليهم الصلوة والسلام بالحظر والاباحة بان

ذلك

ذلك انما يستقيم ان لو خلقهم فلم يكلفهم بشيء ثم كلفهم بارسال الانبياء
عليهم الصلوة والسلام وليس الامر كذلك **قوله** بمعنى عدم العقاب
لا بمعنى كونها مأذونة اذ لا اذن قبل الشروع **قوله** والمثبت اولى من
النافي ذكر التخلص عن التعارض بالوجوه الخمسة المذكورة التي اتفق
عليها اصحابنا اراد ان يذكر التخلص عنه بوجه اخر قد اختلف فيه المشايخ
وهذا الترجيح بالمثبت والترجيح بكثرة عدد الرواة **قوله** وهو الذي
ينفي التعارض وينفي الامر الاول يسمى نافيا لذلك والا لم يكن في لفظه
حرف نفي **قوله** عند الكرخي اي واصحاب الشافعي **قوله** يرجح قول الجارح
اي على قول المعدل لانه عن حقيقة والمعدل يعتمد الظاهر ولان المثبت
مؤكد والنافي مؤسس مؤكدا والتاسيس خير من التاكيد ولانه لو جعل النافي
اولى يلزم تكرار النسخ فيفسد المثبت الامر الاصلي ثم النافي الاثبات **قوله**
من العدالة والضبط والاسلام والعقل **قوله** لما اختلف فيه عمل اصحابنا
يعني ابا حنيفة وصاحبيه في تعارض المثبت والنافي في بعض الصور عملوا
بالمثبت وفي بعضها عملوا بالنافي فمن الاول اثباتهم خيار العتق لمن
عتقت زوجها حر كما لو كان عبدا خلافا للشافعي عملا بما روى عن عايشة
رضي الله عنها من ان زوج بريرة كان حرا حين عتقت وهو مثبت لانه
يثبت امرا عارضا وهو الحرية وقدموه على رواية ابن الزبير عنها انه
كان عبدا فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ناف لانه يبقي
على الامر الاصلي اذ لا خلاف في انه كان عبدا قبل العتق ومن الثاني تجويزهم
نكاح المحرم خلافا للشافعي عملا بما روى ابن عباس رضي الله عنهما ان
النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم وهو ناف لانه
يبقي على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج وقدموه على
رواية يزيد بن الاصم انه صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال
وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وهو التحلل لم يكن به
من نقل جامع يحصل به التوفيق ويستمر عليه المذهب فلهذا احتاج

المصنف الى بيان ضابط وفى تساويهما ترجيح احدهما على الاخر **قوله** لانه اعتمد ما ليس بحجة فلا تعارض المثبت ولا لان ما لا دليل عليه لا تعارض ما يثبت بالدليل اذ لا معارضة بين الوجودى والعدمى **قوله** كان مثل الاثبات فى القوة لانه قد ظهر انه من جنس ما يثبت بدليله فيتعارضان ويطلب الترجيح **قوله** فبالاول والثانى مثل الاثبات فى القوة فلا يتقدم عليهما بل يعارضانه والثالث والرابع يقصران عنه فيتقدم عليهما فلا تعارضان **قوله** فلم تعارض الخ اى لم يعارض النفى الوارد من هذا الطريق الاثبات الوارد من طريق الاخيرة وهو ما روى انها اعتقت وزوجها حر والحاصل ان العلماء قد اتفقوا على ان النبى صلى الله عليه وسلم قد خير بريرة لما اعتقت لما اخرجه ابن سعد من مراسيل الشعبى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لبريرة قال لها اعتقت قد عتق بضعك وفى الصحيحين عن عايشة رضى الله عنها ان بريرة عتقت فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم من زوجها ولكن اختلف لاختلاف الروايات فعند البخارى عن الاسود انه كان عبدا حرا وعنده عن ابن عباس انه كان عبدا قال وهذا اصح وعند مسلم عن عايشة رضى الله عنها انه كان عبدا وعند البيهقى باسناد صحيح عن صفية بنت عبيدة انه كان عبدا فمنهم من قدم المثبت بها على النافى وان تعددت طرقه وقيل فيها بالاصحية لاعتماد النافى على ما ليس بدليل وهو استصحاب الحال فاطلق لها التخيير ومنهم من قدم النافى لكثرة طرقه واصحيتها ولكنها نقول لا عبرة لكثرة الطرق اذا لم يبلغ حد التواتر والشهرة ولا بالاصحية اذا عضد الصحة عاضد وهو ما ذكرناه من احتمال اعتماده على استصحاب الحال وبريرة براءين مهملتين على وزن كريمة اسم مكاتبة عايشة رضى الله عنها **قوله** وهو هيئة المحرم فانها يدل على احوال ظاهره محسوسة من لبس المخيط وكشف الراس فصار كالاثبات فوقعت المعارضة

(هامش: بعضك معك فاختاري وصله الدارقطني من حديث عايشة رضى الله عنها ان بريرة عتقت فخير يا رسول الله اذهبى فقد عتق معك صح)

بينهما بعد ما اتفقت روايات النفى والاثبات على ان نكاحه صلى الله عليه وسلم لها لم يكن فى الحال الاصلى **قوله** وهو اى الاثبات العارض **قوله** لانه دل على امر عارض على الاحرام وهو التحلل منه **قوله** فرجحوا النافى بفقه الراوى وهو ابن عباس رضى الله عنهما فانه افقه واضبط واتقن من يزيد بن الاصم ولهذا انكر عمرو بن دينار حديثه وقال الزهرى ما نعرف يزيد بن الاصم الاعرابى بوال على عقبيه اتجعله مثل ابن عباس فسكت الزهرى ولم ينكر عليه **قوله** فالخبر بالطهارة والحل ناف لانه ينفى الامر العارض وهو النجاسة والحرمة ويبقى الامر الاصلى وهو الطهارة والحل والخبر بالنجاسة والحرمة مثبت الامر العارض **قوله** فان عرف انه خبر بناء على ظاهر الحال وهو ان الاصل فى الماء هو الطهارة لم يقبل خبره لانه اخبر لا عن دليل **قوله** والنفى هنا مما يحتمل ان يكون مبنيا على دليل وح فالترجيح فى ذلك الى الراوى فان اسند خبره الى دليل بان قال اغترفت الماء من نهر جار طاهر او اغترف عنه ولم تقع فيه نجاسة او قال طبخت الطعام فى قدر طاهرة بلحم طاهر وتوابل طاهرة وما طاهر وخلصته عن النجاسة يكون خبره معارضا للاثبات فيتساقطان ويبقى كل واحدة من الماء والطعام على ما كان من الطهارة والحل وان لم يسند خبره الى دليل بل قال ان الماء طاهر والطعام حلال الما انهما كانا كذلك خبر لا عن دليل فيكون الاخبار بالنجاسة والحرمة اولى **قوله** وظاهر قول المصنف يدل على انه جعل الطهارة والحل مما اشبه حاله عرف بدليله الخ **قوله** يجوز ان يكون الطهارة والحل مما يشبه حاله وان يكونا مما يعرف بدليله اما الاول فكما ذكروا واما الثانى فلان الماء الذى ينزل من السماء او الماء الجارى اذا اخذه انسان فى اناء طاهر وكان الاناء بمرا من عينه لم يغب عن عينه الى وقت الاستعمال يعلم طهارته قطعا فوقع التعارض بين الخبرين فوجب الترجيح بالاصل وهو كون الماء فى الاصل بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا ولكن الظاهر اعنى

(هامش: ولم اعلم بوقوع النجاسة وثبوت الحرمة فلا يكون خبره معارضا الاثبات لانه صح)

(هامش: طاهرا صح)

ما قرره صاحب الكشف ان خبر النفي يحتمل ان يكون مبنيا على دليل و يحتمل ان
لا يكون كذلك اعتمادا على الظاهر بخلاف النفي الذي يعرف بدليله فانه
لا يحتمل شيئا اخر ثم الفرق بين ما قاله صاحب الكشف وظاهر قول المصنف
ان ما قاله صاحب الكشف يرجع في الترجيح الى الراوي فان بين عمل به و
ان لم يبين قدم المثبت وما قاله المصنف يرجع الى استصحاب الحال
ابتداء بعد التعارض والتساقط **قوله** والترجيح لا يقع بفضل
العدد الخ اي لا يرجح الخبر بكثرة الروايات فلا يرجح ما يرويه
الاثنان على ما يرويه الواحد اذا تساويا ولا ما يرويه الحر على ما
يرويه العبد وهذا بخلاف باب الشهادة فان الترجيح ثمه يقع
بالذكورة والحرية والعدد للنص للافتقار فيها الى التمييز والولاية
والكمال بتكميل النصاب **قوله** قال شمس الائمة والذي يصح عندي ان
هذا النوع من الترجيح قول ابي حنيفة ومحمد وابو يوسف خلافه وهو
الصحيح لان كثرة العدد لا يكون دليلا للقوة ما لم يخرج الخبر عن خبر
الاحاد الى التواتر والشهرة على ان محمدا انما قال بذلك لظهور الترجيح في
حق العمل فيما يرجع الى حقوق العباد واما في احكام الشرع فخبر الواحد
والاثنين في العبد والحر والذكر والانثى واحد لان كل واحد يوجب
عليه لا غير فان اعتبر النبي صلى الله عليه وسلم والترجيح بالكثرة كما في خبر
ذي اليدين فالجواب ان هذا ليس تعارضا وترجيحا بل النبي صلى الله
عليه وسلم انما توقف في خبر ذي اليدين لتوهم الغلط **قوله** فان كان
الراوي اي الخبرين **قوله** فاخذنا بالمثبت للزيادة الخ **قوله** هذا ما
ذهب اليه ابو حنيفة وابو يوسف فاما محمد والشافعي فقالا يعمل
بالحديثين لان العمل بهما ممكن فلا يصار الى الترجيح **قوله** وهو ما
روى ابن مسعود رضي الله عنه الخ هذا الحديث مرفوع وظاهر
كلام الشارح انه موقوف وليس كذلك ولقائل ان يقول والسلعة
قائمة جملة حالية والاحوال شروط ومفهوم الشرط ليس بحجة

عندنا فلا يقتضي العدم عند العدم فكيف يصح الاستدلال به بل يكون
هنا نظير الاطلاق والتقييد في السياق وهناك يجري المطلق على اطلاقه
والمقيد على تقييده ويظهر من رجحان قول محمد في عدم اشتراط قيام
السلعة المتحالف ولفظه التردد لا يدل على قيام السلعة لان رد القيمة
كرد العين ويمكن ان يجاب بان هذا مما ورد على خلاف القياس فيقتصر
على مورده ولا تضر مخالفته الاصول في شيء لان مفهومه اذا لم يكن
قائمة لا يتحالفان بل يكون القول للمشتري وليس على اطلاقه بل اذا هلكت
بعد القبض فالثمن دين ما قبله مقبوض يتحالفان اتفاقا كذا في الكفاية وفيه
شيء لان التحالف لفسخ العقد والفسخ يرد على ما ورد عليه العقد فيشترط
قيامه والفسخ لا يرد على الهالك ولان نص التحالف ورد على خلاف القياس
بعد القبض حال قيام السلعة فيقتصر عليه **قوله** يؤخذ بالمثبت للزيادة و
يحمل المطلق على المقيد لان روايتهما واحد ولك ان تقول كيف يستقيم هذا
والمسطور في اصول شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام ان المطلق لا يحمل
على المقيد وان وردا على حادثة والجواب انه ذكر في المبسوط يجوز ذلك
عند العراقيين ويجعل ما تعدد ورويه من الاخبار كالخبرين وان كان
واحدا في نفسه فيجب العمل بالزيادة والبعض بحسب الامكان **قوله** حتى لا يجوز
بيع سائر العروض قبل القبض هذا تفريع على النفي يعني لا يحمل المطلق المقيد
حتى قلنا لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض عملا بالمطلق كما لا يجوز بيع
الطعام قبل القبض عملا بالمصدر اذ لو حملنا المطلق على المقيد لقلنا يجوز
بيع سائر العروض قبل القبض والتقييد بالعروض لاخراج العقار فانه
يجوز بيعه قبل القبض عندهما خلافا لمحمد وابي يوسف اولا وفرعا بالاطلاق
ولقائل ان يقول ما دليل في التخصيص لابي حنيفة بغير العقار فان الحديث
الثاني مطلق **قوله** كان حق هذا الفصل التقديم على بحث السنة لعدم
اختصاصه بها كما قدم الخاص والعام وغيرهما او التاخير عن بحث
الاجماع لانه ليس مما يختص بالسنة لكن لما اشتملت الترجيح الخاصة بالسنة

على البيان اولى البيان بالبيان وان كان البيان جاريا فى الاجماع ايضا
لانحطاط رتبته عنها فى الاصلية ثم البيان فى اللغة مصدر بمعنى الظهور
وبمعنى الاظهار والثانى بالمقام انسب فيكون معلقا باعلام ما ليس
بمعلوم وهو لا يحصل الا بدليل **قوله** العلم فحصل منها ثلثة امور
اعلام ودليل يحصل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل ولفظ البيان
يتعلق على كل واحد من هذه الثلثة وكذلك اختلف فى تعريفه فمن
نظر الى الاول كابى بكر الصيرفى عرفه بانه اخراج الشئ من حيز الاشكال
الى حيز الوضوح والتجلى وهو غير جامع لما يخرج عنه من بيان التقرير
والتغيير والتبديل والبيان ابتداء من غير سبق اشكال واجاع مع
ما فيه من استعمال لفظى التجلى والوضوح وهما مترادفان واستعمال
لفظ الخبر وهو حقيقة فى الجوهر ومن نظر الى الثانى كابى بكر الدقاق وابى
عبد الله البصرى عرفه بان العلم الذى يتبين به المعلوم وفيه
نظر لان هذا حقيقة التبيين فلو كان حقيقة البيان لزم الترادف
والاصل خلافه مع ما فيه من التخصيص بالعلم دون الظن ايضا مع انه
يعمهما ومن نظر الى الثالث كاكثر الفقهاء والمتكلمين عرفه بانه الدليل
فيشمل فى الدلالة بالعقل الا ان كل مبتدا من كلام الشارع ونقله و
تقريره وسكوته واستثناؤه وتنبيهه بالتحرى على علة الحكم فهو بيان
لان جميعها ادلة وان افاد بعضها عليه الظن فهو دليل وبيان من
حيث انه يفيد العلم يوجب العلم **قوله** من الكتاب والسنة واما بهما
كالخاص والعام ونحوها وكالمتواتر والمشهور والاحاد **قوله** فان
الطائر يستعمل فى غير حقيقته وكذا يطير فانه يقال فلان يطير بهمته
وللبريد طائر لاسراعه فى مشيه فيذكر الجناحين قدر الحقيقة وقطع
احتمال ارادة المجاز فى لفظه كما يرد يطير **قوله** فان اسم الجمع يعنى
الملائكة فانه اسم جمع وحاصله ان الملائكة اسم عام شامل بجميع
الافراد على احتمال ان يكون المراد بعضهم فقوله كلهم فرد معنى العموم

الكلام والنقل والاشارة والرمز كلا منها دليل وهو وان غلب استعماله صح

وقطع

وقطع احتمال ارادة الخصوص واما اجمعون فقد تقدم الكلام عليها
قوله ونظيره من الفقهيات قول الرجل لامرأته انت طالق قائلا
عنيت الطلاق من النكاح لان تصريحه بذلك مقرر بمقتضى الكلام
وقاطع لاحتمال ارادة المجاز او لما هو بمنزلة لان الطلاق وان كان
حقيقة شرعية عرفية فى رفع النكاح ولكن يحتمل رفع كل قيد
باعتبار اصل الوضع ولهذا يؤكد بانه فكان المعنى اللغوى مجاز المعنى
العرفى **قوله** وهو بيان ما فيه من المشترك بين الطهر والحيض فبين
النبى صلى الله عليه وسلم ان المراد الحيض بقوله طلاق الامة
ثنتان وعدتها حيضتان فارتفع الاشتراك ونظيره من الفقهيات
قول الرجل لامرأته انت باين ناويا الطلاق لان ذلك مقررة
للمراد قاطعة لما يحتمله البينونة باشتراكها من القطع من الخيرات
وغيرها **قوله** وانهما يصحان موصولا ومفصولا يعنى بيان التقرير
والتفسير يصحان موصولين ومفصولين اما بيان التقرير فبالاتفاق
لانه مقرر للظاهر وموافق فلا يقتصر الى التاكيد بالاتصال واما
بيان التفسير فكذلك عند العامة يصح موصولا ومفصولا عنه
الى وقت الحاجة الى الفصل وعند بعض المتكلمين كالجبائى وعبد الجبار
وابى هاشم ومن تابعهم والظاهرية والحنابلة وبعض الشافعية
لا يصح بيان التفسير الا موصولا بالمبين واما تاخيره عن وقت
الحاجة الى الفعل فلا يجوز الا عند من جوز التكليف بالمحال كالاشعرى
قوله كالتعليق بالشرط والاستثناء اعلم ان المصنف جعل التعليق و
الاستثناء بيان تغيير والنسخ بيان تبديل موافقا لفخر الاسلام نظرا
الى ان الناسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان
وجعل شمس الائمة الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم
يجعل النسخ من اقسام البيان لانه ضد البيان لان البيان اظهار
حكمها الخيرية والنسخ رفع الحكم بعد الثبوت فلم يكن بيانا نظرا الى ذلك

والمجمل والمشكل والخفى **قوله** والمشترك مثل قوله ثلثة قروء فان القرء مشترك صح

وان كان بيانا لانتها مدة الحكم لكنه في حق صاحب الشرع فاما في حق
العباد فهو رفع الحكم الثابت والبيان بيان بالنسبة الى العباد فان
جميع الاشيا معلومة لصاحب الشرع فلا يمكن ان يجعل النسخ الى العباد كونه
بيان انتها مدة الحكم كذا قيل ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار
المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام
ابتدا وان اريد بالبيان اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس بيان
وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل
النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتدا مثل اقيموا الصلوة
قوله تسميتهما بيانا مجازا هو ما ذهب اليه صدر الاسلام وذهب
غيره الى ان التسمية حقيقة باعتبار وجود معنى البيان والتغيير في كل
منهما اما وجودهما في التعليق فلان الشرط وهو ان دخلت الدار فانت
طالق مثلا لما حال بين قول القائل لعبده انت حر وبين محله وهو العبد
تغيير عن افادته ايقاع العتق للحال وصار لا يفيده الا عند وجود الشرط
وبه تبين ايضا انه ليس مراد السيد عند تلفظه بالشرط ايقاع
العتق للحال واما وجودهما في الاستثنا فلان الاستثنا وهو الا عشرة
مثلا لما اتصل بقول المقابلة على الف مائة تغيير قوله على الف مائة عن كونه ملزوما
لا بمجموع المائة ويكون ملزما التعيين منها فقط وتبين ايضا ان
ليس المراد الالزام بمجموع المائة **قوله** الا ان في الاستثنا يبطل بعض
الكلام وفي التعليق كله هذا وجه كونه تسميتها بالبيان مجازا اما
ان في الاستثنا ابطال بعض الكلام فظاهر واما في التعليق ابطال كلمة
فاعتبار مع ثبوت كلمة في الحال الى زمان وجود الشرط ولا شاع هنا
الكلام قبل التعليق الثبوت في الحال فيما علقه بطل ان يكون ولا ان ايقاعا
لان الشئ الواحد لا يكون مستقرا في محله ومعلقا **قوله** وانما يصح
ذلك موصولا باجماع الفقها ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان
يقول بصحة الاستثنا منفصلا عن المستثنى منه وان طال الزمان وبه قال

مجاهد

مجاهد وفي بعض عنه انه قدر زمان الطول بسنة فان استثنى بعدها
بطل وجا عنه التقدير بستة اشهر وبشهر وعن ابي العالية انه
مقدر باربعة اشهر وعن الحسن وعطا وطاوس بالمجلس وبه قال ابن
حنبل وقال بعض المالكية انه يصح انفصاله نية عند التلفظ بالمستثنى
منه ويبين المضمر وهو التكلم فيما بينه وبين الله تعالى **قوله** ولو
صح الاستثنا منفصلا لقال فليستثن وليأت بالذي هو خير لان
تعيين الاستثنا للتخلص اولى لكونه اسهل **قوله** والحديث الذي
رواه صحيح ولئن صح فلا يتعين ان يكون الاستثنا فيه ملحقا
بكلامه غير الاول لجواز التقدير بعين نقل ان شا الله تعالى وكذا الكلام
في ابن عباس رضي الله عنهما فانه يجوز ان يكون من يعتقد صحة اضمار
الاستثنا عن التكلم دين بينه وبين الله تعالى لان الظاهر انما
وجب ولي كلامه لان غيره من الصحابة رضي الله عنهم كانوا ايضا
من الفصحا ولم يجوز واذلك فحمل كلامه على الوفاق ولى من الخلاف **قوله**
واختلف في خصوص العموم الخ اعلم ان التخصيص ايضا من باب التغيير الا
انه اخر ذكره لما فيه من البحث والتفصيل **قوله** فعندنا وعند بعض
اصحاب الشافعي لا يقع متراخيا بمعنى ان دليل الخصوص اذا ورد متراخيا
لا يكون بيانا لكون المراد من العام بعضه ابتدا بل يكون نسخا للحكم
مقتصرا على الحال فيستمر ان العام لا يصير به ظنيا لان صيرورته
انما هو باعتبار احتمال خروج افراد عنه بالتعليل ودليل النسخ لا
يقبل التعليل **قوله** وعند الشافعي اي اكثر اصحابه وكذا عند بعض
اصحابنا والاشعرية والمعتزلة ويجوز الخصوص متراخيا كما يجوز جوازا
بمعنى انه بيان وتفسير العام **قوله** والمطلق عام عندهم اي عند
من جوز تراخي البيان وقد تاخر بيان اوصافها الى ان سالوه كما يطلق
به القران الكريم **قوله** من قبيل تقييد المطلق عندنا فكذلك صح
التقييد متراخيا عن مقيد ولان النسخ لا يجوز الا متراخيا اتفاقا و

قوله

التقدير افعل ان شا الله تعالى

الحاصل ان المطلق عام عند الخصم خاص عندنا على ما مرّ فلا يستقيم جعل
الاية دليلا اذ هي من محال النزاع واعترض بانه يؤدي الى النسخ
قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا اذ لم يحصل لهم العمل بالواجب
قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب عليهم بقرة
مطلقة والتردد انما هو في التغيير ولهذا قال ابن عباس رضي الله عنه
لو ذبحوا اولا بقرة اجزأهم ولكنهم شددوا فشدد الله تعالى عليهم
قوله فتبين ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة فكذا لم يتناول
الاهل الابنه الكافر وهو كنعان لانه ليس من اهل متابعته لان الابن
قد خص من عموم الاهل بقوله تعالى يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين
فلما وضح له امر بنفيه عن اهله اعرض عنه وقال ربي اني اعوذ بك
ان اسالك ما ليس لي به علم ولا يبعد هذا في معاملات الرسل بناء
على العلم البشري الى ان ينزل الوحي **قوله** ولهذا روي انه صلى الله عليه
وسلم قال ما اجهلك بلغة قومك الخ ولئن سلمنا ان الرسول صلى الله
عليه وسلم سكت عن الجواب الى ان نزل الوحي فانما كان لما يعرفه من
تعنت لقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى فكان هذا بيانا
زائدا لازالة اللبس على وجه التقرير وهو يصح متصلا ومتراخيا ومثل
هذا حسن وان لم يكن هذا محتاجا اليه في حق من لم يتعنت فهو ابتداء
بيان ودفع لمعاندة الخصم لانه تخصيص العام واحتمال المجاز **قوله**
الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع
والمراد صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة في القسمين بلا
نزاع وعلى الاول قيل الصواب ان يقسم الاستثناء اولا الى القسمين ثم
يعرف كل واحد على حدة لان ماهيتهما مختلفين ولا يمكن جمع مختلفي
الماهية في حد واحد وذلك لان الحد يبين الماهية بذكر جميع
اجزائها مطابقة او تضمينا والمختلفان في الماهية لا يتساويان
في جميع اجزائهما حتى يجتمعان في حد واحد والدليل على الاختلاف

لقوله تعالى انه ليس من اهلك وانما قال نوح ان ابني من اهلي لظنه انه الابن امن لما دعاه صح

ويجادلهم بالباطل مع علمهم بان الكلام بيانا ثم ان الله تعالى بين تعنتهم صح

حقيقتهما

حقيقتهما ان احدهما مخرج والاخر غير مخرج لكن يمكن جمعهما في حد
واحد باعتبار اللفظ لان مختلفي الماهية لا يمنع اشتراكهما في اللفظ
فيقال المستثنى هو المذكور بعد الا واحدى اخواتها انتهى ولقائل ان
يقول يمنع اختلافهما في الماهية فيقال في حد المتصل هو المنع عن
دخول بعض ما يتناوله صدر الكلام في حكمه بالا واخواتها والمنقطع
هو ما لا يصح استخراجه عن صدر الكلام لعدم تناوله اياه لان احدهما
مخرج من متعدد والاخر غير مخرج قلنا ان المتصل مخرج من متعدد
بل حقيقة المستثنى متصلا كان او منقطعا هو المذكور بعد الا واحدى
اخواتها مخالفا لما قبلها نفيا او اثباتا ثم نقول كون المتصل داخلا في تعدد
لفظا او تقديرا من شرطه لا من تمام ماهيته فعلى هذا المنقطع داخل في
هذا الحد كما في جاءني القوم الا حمارا المخالفة الحمار القوم في المجيء هكذا
ذكره بعض المحققين من النحاة **قوله** كقوله له على الف درهم الا
ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء فيلزم الالف لا الثوب ويكون في قوة
قوله على مائة لا ثوب فانه ليس على ويصح عنده فيلزمه الالف
الا قيمة الثوب لانا لما قلنا ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا لزمنا
اعتبار ان يكون الصدر متناولا للمستثنى ليتحقق مستثنى الباقي
وكان القياس ان يكون ذلك باعتبار اللفظ والمعنى حتى لا يصح
استثناء المثليات من النقدين فضلا عن القيميات كما قال به محمد و
زفر ولكن استحسن ابو حنيفة وابو يوسف اعتباره ايضا بحسب
المعنى فقط اذا فوتت المجانسة عملا بكمال المجانسة بقدر الامكان
حتى جوز استثناء المثليات من النقدين والشافعي رحمه الله قال
بانها جنس واحد يعني لما يجمعهما من الثبوت في الذمة وجريان
الاستقراض فيها وان كانت اجناسا مختلفة ومعناه في القيميات
لعدم ذلك لما عدل فذلك على المعارضة لانه لا يصلح ثمنا فلم يمكن
استخراجه صورة ولا معنى فلزمه اجمالها وان تعددت المجانسة

تصحيحا لها بقدر الامكان فيلزمه القول بصحة الاستثنا العيني من النقدين
باعتبار مطلق المالية ان كان كما قيل بانه انما تعدد بذلك في المتصل
دون المنفصل والا فالقول عنده انما هو على اعمال المعارضة سواء
كان الصدر منتظما للمستثنى او لم يكن كما ان المعول عندنا انما هو
على كون الصدر منتظما للمستثنى ولو بالمعنى القريب لا على المعارضة كما قال
به الشافعي **قوله** على ان قرائتنا لا اله الا الله كلمة التوحيد وان قلنا لا
اله الا الله اثباتا نه قال الاله الحق بطريق المعارضة اى اقرار بوجود
البارى تعالى ووحدته ولم يكن عمل الاستثنا بطريق المعارضة واثباته
حكما مخالفا لحكم الصدر لا لزم الاقرار بوجود البارى تعالى بل ينفي الالوهية
عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية لله تعالى ونفيها عما
سواه ولا شك انه لو تكلم بكلمة التوحيد وهو منكر لوجود الصانع
يحكم باسلامه باجلائه ورجوعه عن معتقده فثبوت الاستثنا يدل على الاثبات
حكم المخالف للصدر **قوله** ولنا قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا
خمسين عاما هذا احتجاج لابطال مذهب الخصم بانه ان الاستثنا لو كان
عمل بطريق المعارضة للزم نفي حكم الخبر الصادق بعد ثبوته واللازم
باطل اما الملازمة فلان الله استثنى الخمسين عن الالف في الاخبار
عن لبث نوح عليه السلام في قومه قبل الطوفان فلو يكن تكلما بالباقي
لثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثنا في الخمسين فيلزم كونه
نفيا لحكم الخبر الصادق الذي اثبته اولا وهو عين المحال لان الالف
اسم خاص بمنزلة العلم فلا يستعمل في غيره لا حقيقة ولا مجازا لكونها
علما فاطلاقها وارادة ما دونها يكون كذبا بخلاف العام فانه يصدق على
الثلثة فما فوقها حتى ينقص عنه شيء يكون اطلاق اللفظ على الباقي بلا
خلل لوجود العموم ولقايل ان يقول يجوز استعماله فيما دونها مجازا باعتبار
اطلاق اسم الكل على البعض فانه شايع حتى في الاعلام بان يطلق زيد
ويراد به بعض اعضائه والجواب ان اطلاق الكل على الجزء وهو الجزء

المخصص

المخصص لا يصلح طريق المجاز هنا لان من شرطه ان يكون الجزء مختصا
بالكل ليصح اطلاق الكل على الجزء وهو الجزء المخصص وهنا ما دون الالف
مثلا كما يصلح جزءا للالف يصلح جزءا للالفين وثلاثة الالف وغيرها
فلم تصلح هذه الجزئية طريقا للمجاز **قوله** وسقوط الحكم بطريق المعارضة
في الايجاب يعني سقوط حكم البعض الذي تبينا وله الصدر انما يكون في
الايجاب اى الانشاء لا في الاخبار لان الانشا اثبات امر حال فجاز ان
يعارضه شيء يمنع ثبوته بخلاف الخبر لان حالية المعنى لا يوجب منه لان
صحة الاخبار عما كان تبتني على وجود المخبر به في الزمن الماضي والمعارضة
انما يتحقق في الحال فلا يلتبسان **قوله** لان حكمه يتوقف بالاستثنا الظاهر
ان الضمير راجع الى المستثنى منه ويجوز ان يرجع الى المستثنى ولو قال لان
حكمها اى المستثنى والمستثنى منه كما ذكره بعض الشراح لكان اولى **قوله**
فاذا لم يبق بعد اى اذا لم يبق بعد حكم الاستثنا المستثنى منه ضرورة
انتهائه ظهر النفي والاثبات والحاصل انه يجب ان لا يتصف المستثنى بضد
حكم المستثنى منه وثبت النفي والاثبات ضرورة ان حكمه يتوقف بالاستثناء
كما يتوقف بالغاية فاذا ظهر الضد بانتهاء ضده بالاستثنا يسمى وجوده
وعدمه بعده اثباتا ونفيا مجازا من باب اطلاق الاخص على الاعم
والملزوم على اللازم وذلك لان حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر
لانه كلما يتحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس فعبروا
عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تغييرا او بالعكس قال
في التقديم عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس قال
في التقويم **قوله** من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال
مجازا لانك اذا قلت لفلان علي الف الا عشرة لم يجب العشرة كما لو نفيتها
ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص نافي للوجوب عليه **قوله** كما ان
المستثنى الاولى ان يقال فكما ان الاستثنا بمنزلة الغاية الخ فقولك
لا عالم نفي لصفة العلم على العموم فلما قلت الا زيدا انتهت تلك الصفة وانما

بل العدم الوجوب عليه

ينتهي مع العلم لوجود العلم كالليل ينتهي بالنهار فاذا انتهى به حكم الصورة تعين هو للثبوت ضرورة **قوله** وهذا المجموع ثابت بحسب اللغة يعني كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابت بدلالة اللغة كالصدر الا ان حكم الصدر ثابت قصدا وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح في غير الاستثنا المفرغ للقطع بان مثل ما جائني الا زيد وما زيد الا قايم مسبوق للاثبات بمجئ زيد وقيامه بابلغ وجه واكده حتى قالوا انه مفيد تاكيدا على تاكيد **قوله** وكذلك اختير في كلمة الشهادة لا اله الا الله ليكون اثبات الالوهية لله تعالى اشارة نفسها مفيدا الخ هذا مذهب ابي حنيفة واما عند الشافعي ومالك واحمد فاثبات الالوهية بحسب اللغة لان الاستثناء من النفي اثبات عندهم فيكون بطريق العبارة واما عند القاضي واتباعه فبالضرورة لان الاله لما كان موجودا يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة فان قلت ما يسد في تخصيص مذهب الحنفية بالاشارة دون الضرورة قلنا مهما امكن الاثبات بوجه من الوجوه فلا نقول بالضرورة واما القاضي واتباعه فلما لم يقولوا بالاخراج ههنا حتى يمكن القول بالاشارة ايضا قالوا ان الاتيان بالضرورة فان قلت اذا قال الدهري النافي للصانع لا اله الا الله يحكم باسلامه بالاجماع اذ الاثبات بطريق الضرورة لا يتم فيه على اصل القاضي فالجواب انا حكم باسلامه لان هذا القول يدل على التصديق لغة وعرفا يشهد بذلك قوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث **قوله** وهذا من قبيل قصر الافراد بالنسبة الى المشترك ويجوز ان يكون قصر قلب بالنسبة الى الجاحد وقصر تعيين بالنسبة الى المتردد لكن الاول هو الانسب هكذا قيل فان قلت اي قسم من اقسام القصر اقصر حقيقي ام اضافي قلنا الظاهر ان المراد هو القصر الحقيقي فان قلت اي نوع يقصد من الحقيقي ههنا

اقصر

اقصر الموصوف على الصفة ام بالعكس قلنا التحقيق ان المطلوب بينهما قصر الصفة على الموصوف فان الاله يتضمن معنى الوصف فان قيل يجري قصر الافراد والقلب والتعيين في هذا النوع قلنا نعم وما اجيب قد صرح بعضهم بانها لا يجري في القصر الحقيقي والا فلا يتم وكلامنا في قصر الصفة على الموصوف فانه قيل فهل يمكن قولنا لا اله الا الله بدون اعتبار الافراد والقلب والتعيين قيل يمكن اذا كان المخاطب بهذا القول موافقا للمتكلم في مضمون هذا القول كما في اذا كان المتكلم خاطب به نفسه سلوكا في طريق التجريد فان قيل فهل يجوز ان يكون القصر هنا اضافيا قيل يجوز اذا كان المراد من الوجود ههنا مطلق الوجود وسلط النفي على وجود ما عدا المستثنى فان الوجود منفي عن غير ممتنع الوجود لا عن ممكن الوجود واما اذا كان المراد من الوجود الواجب فلا يكون القصر الا حقيقيا فتأمل **قوله** ولقائل ان يقول الاستثنا نفي الخ حاصل هذا السؤال انه لا يصح جعل الاستثنا بمنزلة الغاية لانه لو صح لجاز ان يثبت مثل حكم المستثنى منه كما يجوز مثله في الغاية وهو ممنوع كما ذكره الشارح والجواب انا لا نسلم انه نص في الخروج لاستحالة دخول زيد في قولك جائني القوم الا زيدا في حكم المجئ ثم الخروج عنه بل هو مانع من الدخول على معنى انه لولاه لكان داخلا وانما لا يصح عنده حكمه معه لانه لا يجتمع مع الماهية فانه لو صح ذلك لم يبق مانعا وانما صح ذلك في الغاية لانها ليست بمانعة بل هي منهية للحكم لا غير وانما شبه بها في ان الحكم يتقدم في المستثنى لعدم الدليل كما يتقدم في الغاية لعدم الدليل وما ذكره من الفرق لا يقدح فيه اذ لا يلزم من التشبيه اثبات المماثلة من كل وجه حتى يلزم ما قيل اذ هو متروك بالاجماع والا كان الاستثنا عين الغاية لا مثلها **قوله** والجواب عن الشافعي الخ هذا الزام للشافعي وان الاستثنا علمه بطريق المعارضة

علمه

[margin:] فهل ص

فحمل كلامه على انها لا يجري في قصر الموصوف على الصفة من الحقيقي ص

قوله انما يكون الخ ما فى انما موصولة لا انها اداة حصر **قوله** ولقائل
ان يقول الخ هذا من جهة الشافعي ويمكن ان يقال ان الشافعي عنده
واستثناء البعض ايضا فلا يرد هنا السؤال وفى الميزان لا نص عن
الشافعي ان عمل الاستثنا بطريق المعارضة ولكن مشايخنا استدلوا
على الخلاف بمسايل ولكن الصحيح انه لا خلاف انه بطريق المباينة لا
بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع اهل اللغة فى الحقيقة لانه
يظهر اثر الخلاف فى المسايل والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** اى الحقيقي وهو
ما كان من جنس الاول وداخلا فيه اولا الاستثنا اى صيغته فان
لفظ الاستثنا يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى لفظين الصيغة
فلفظ الاستثنا والمستثنى حقيقة عرفية فى القسمين على سبيل
الاشتراك واما صيغة الاستثنا فحقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع
لانها موضوعة الاخراج ولا اخراج فيه لان الصدر لم يتناوله
وقيل حقيقة فيهما ثم قيل موضوع للقدر المشترك بينهما فيكون متواطيا
وقيل انه موضوع لكل واحد على حدة فيكون مشتركا لفظيا **قوله** فيجعل
مبتدأ يعنى المنقطع يجعل بمنزلة كلام مبتدأ حكمه بخلاف حكم الاول
اذ لا تعلق له باول الكلام الا من حيث الصورة ويكون حرف الاستثنا
بمعنى لكن ولا بد لصحة الاستثنا المنقطع من مخالفة بوجه من الوجوه
بان ينفى من المستثنى الذى يثبت للمستثنى منه او يكون المستثنى بنفسه
حكما مخالفا للمستثنى منه نحو ما نفع الا ما ضر فلا يقال ما جاءنى زيد
الا ان الجوهر الفرد حق اذ لا مخالفة بينهما **قوله** الزجاج الخ حاصله
انه يمكن ان يكون الاستثنا فى الاية منقطعا او متصلا فان القوم
انما كانوا يعبدون الاصنام خاصة فهو منقطع وان كانوا يعبدونهم
ويعبدون الله فهو متصل ويحمل المعنى انهم لما سووا فى العبادة
بين الله والاصنام اعلمهم بانه قد برئ مما يعبدون الا الله تعالى
فانه لم يبرأ عن عبادته **قوله** معطوفة بعضها على بعض اى بواو العطف

حتى لولم

حتى لو لم تكن الجمل متعاطفة او كانت متعاطفة او كانت بغير الواو فانه
لا خلاف فى صرف الاستثنا الى الكل **قوله** وعندنا ينصرف الى ما يليه ح
ومما يظهر فيه ثمرة الخلاف بيننا وبين الشافعي **قوله** والذين يرمون
المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا
تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا
فان الاستثنا وقع بعد ثلاث جمل فى الاول منهن الامر بالجلد وفى
الثانية النهى عن قبول الشهادة وفى الثالثة الخبر بالفسق فعنده تقبل
شهادة القاذف بعد التوبة وعندنا لا تقبل مع الاتفاق منا و
منهم اذ الاستثنا لا يرجع الى الجملة التى فيها الامر بالجلد لكونه حق الادمى
فلا يسقط بالتوبة **قوله** بخلاف الشرط لانه مبدل الخ لقايل ان يقول
المراد من التبديل لا يخ اما ان يكون هو التغيير او لا لا سبيل الى الثانى
لانه من باب التغيير ولا الى الاول لانه يلزم ان يكون مثل الاستثنا ويمكن
ان يجاب بان المراد به الاول لانه ليس بنسخ ولا يلزم ما ذكرتم من
الاستثنا بغير الحكم فيخرج اصل الكلام عن العاملية فى النقض والشرط
وان غير لم يخرج اصل الكلام عن العمل بان قيل ان اردتم انه لا يخرجه
حال التكلم فليس بصحيح لان مذهبكم ان المعلق بالشرط لا ينعقد شيئا عند
التكلم وان اردتم حال وجود الشرط فليس بمبدل ايضا اجيب بانه لا
يخرجه حال الشرط ولا يلزم ان يكون مبدلا ح بل هو مبدل حال التكلم
فان قول الرجل انت طالق يقتضى وقوع الطلاق فى الحال فاذا رجع الشرط
اليه غير الحكم الى وقت الدخول فهو وان خرج الكلام عن العمل ابتداء
لكنه لم يخرجه انتهاء بخلاف الاستثنا فانه ليس حالتان فيكون نحو
جاءنى كل **قوله** اى البيان الحاصل لاجل الضرورة المناسب ان يقول
البيان الحاصل بسبب الضرورة لانهم قالوا الاضافة فى بيان الضرورة
اضافة الشئ الى سببه لانه انما سمى بيان الضرورة لكونها سببا عنها
فالاولى ان يجعل الاضافة بالنسبة لا بالعلية اللهم الا ان يقال السبب

هنا فى معنى العلة **قوله** وهو اربعة اقسام بالاستقراء اما هو فى حكم المنطوق
ما يثبت بدلالة حال الساكت وما يثبت لضرورة دفع الضرورة يثبت
لضرورة طول الكلام **قوله** اى فى حكم النطق وقع فى التحقيق ايضا مثل
هذه العبارة واعترض عليه بانه لا ضرورة تستدعى الى العدول عن
المنطوق الى النطق لان دلالته الباقى لو كان منطوقا كان بيانا لاستحقاقه
الباقى لان البيان كما يطلق على الاعلام وعلى العلم فيطلق على الدليل الذى
يحصل به العلم كما ذكرنا فى اول فصل البيان واذا لم يكن منطوقا بل كان
مسكوتا عنه بتقديم وورثه ابواه الثلث فهم ذلك بصدر الكلام
لا بمحض السكوت فكان ولايته الباقى فى حكم المنطوق وهذا وجه حسن
فلا ضرورة الى العدول واجيب بان هذا الاعتراض بناء على ما توهم ان
الشارح فسر المنطوق بالنطق على معنى اما ان يكون فى حكم النطق و
ليس كذلك بل بين منطوقيته بقوله اى النطق برفع القاف يدل على حكم
السكوت عنه فكان بمنزلة المنطوق واراد بالنطق التكلم بصدر الكلام
مع بيان نصيب الابن انتهى وانت ترى ان هذا الشارح جعله تغييرا على
تقدير جعل البيان فعل المبين وهو الاعلام وهو ظاهر اما النطق اذا
جعل عبارة عن الامر الذى يحصل به الاظهار اى الدليل الذى يحصل به العلم
كما هو قول اكثر الفقهاء والمتكلمين يكون النطق بمعناه الحقيقى لان المصدر
فلا يحتاج ح الى تفسيره بالنطق تعامله تفهم **قوله** صدر الكلام اى
هو قوله تعالى وورثه ابواه **قوله** تخصيص الام بالثلث بقوله تعالى
فلامه الثلث دل على ان الاب يستحق الباقى ضرورة لعدم تصرف
اخر سواه ولان الباقى لو لم يكن للاب لبقى نصيبه مجهولا وهو مخالف
لسوق الكلام اذ هو مسوق لبيان نصيب الابوين فيكون الباقى له لا
ثابت بالمجموع من اثبات الشركة بين الابوين وبيان نصيب الام والسكوت
عن نصيب الاب وهو فى قوة ان يقال فلامه الثلث ولابيه ما بقى لان
اثبات الشركة على وجه الاختصاص بالشركتين وتعيين نصيب احدهما

تعيين

تعيين نصيب الام بالضرورة واعترض بانه لا مدخل للسكوت فى عرفان
نصيب الاب اصلا بل انما عرف باثبات الشركة وذكر صدر الاسلام
فقط واجيب بان للسكوت مدخلا فيه لان الموضع للبيان وهو
الكلام وجه تقديرا ثم لا شك ان الكلام بنصيب الاب ليس بموجود هنا بل
هو مسكوت عنه وان الكلام الاول ليس ببيان لنصيبه بالوضع ولا
بالاستعارة ولكن يلزم منه ان يكون نصيبه الباقى ماخذ للسكوت
حكم البيان والتكلم بهذا الدلالة ونظير هذا النوع من الفقهيات
اذا قال رب المال للمضارب ضاربتك على ان يكون لك نصف الربح و
سكت عن نصيب نفسه او بالعكس لثبوت الشركة بينهما بصدر الكلام
وهو عقد المضاربة لانه عقد شركة فى الربح والاصل فى حال الاشتراك
اذا بين نصيب احد الشريكين يكون بيانا للنصيب الاخر كما تقدم فى نصيب
الاب فكان قال مثلا لى نصف الربح كانه قال لك ذلك ما بقى لو احد بذلك
قوله او ثبت بدلالة حال المتكلم هو مجاز اى بدلالة حال الساكت الشاهد
وكانه لما جعل سكوته بمنزلة الكلام سمى نفسه متكلما كذا ذكره
بعض المحققين واعترض بان المراد من المتكلم هنا الذى من شانه ان
يتكلم اذ لو لم يكن من شانه ان يتكلم لما كان سكوته دليلا على الحقيقة
وهذه الفائدة لا تحصل ~~الا بتكلم~~ اذا فسر المتكلم بالساكت واجيب
بان ما ذكر مجاز ايضا وقوله من شانه ان يتكلم بيان لمجوز المجاز
وهو ساكت حقيقة فلا بد من تفسيره بالساكت ولولا انه فى بيان
دلالة السكوت عنه معاينة ثم بيان مجوز المجاز لا وجه تيسر
فما ذكر بعض المحققين فى بيان وجه المجاز وجه حسن وما ذكره هذا
المعترض وجه اخر ولا تنافى بين الوجهين الا ان الاول امر خاص و
هذا امر عام اذ من شان كل انسان ان يتكلم مكان الاول اولى ثم ان المراد
من شانه ان اراد من شانه ان يتكلم لانه انسان فذلك لا يوجب لان
يكون سكوته بيانا وان اراد من شانه ان يتكلم فى هذه الصورة فذاك

وان السكوت بيا فيه الا ان فى بعض المواضع
اخذ السكوت حكم الكلام لدليل دل عليه فصار
كان الكلام صح

غير مسلم لان من شان المتكلم اذا راى مخالفا لذاته انما اذا راى موافقا فلا
ثم انه من شانه ان يتكلم **قوله** لسكوت صاحب الشرع الخ وفي بعض
نسخ اصول الفقه ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا علم بفعل او قول
صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه
قادرا على الانكار فلا يخ اما ان يكون من الافعال والاقوال التي
سبق من النبي صلى الله عليه وسلم النهي عنها وتحريمها ومن المباشر
الاصرار عليها واعتقاد باجتهاد ولا يكون كذلك فان كان الاول
كسكوته عن رؤيته كافرا يمشي الى كنيسة فلا يدل على جواز ذلك
الفعل ولا على كون النهي منسوخا بالاتفاق وان كان الثاني فقد
اختلف فيه قال قوم ان لم يسبقه تحريمه فتقريره يدل على الجواز ونفي
الحرج فان سبقه تحريمه فتقريره يدل على النسخ وذهبت طائفة
الى ان تقريره لا يدل على الجواز والنسخ **قوله** وذلك يدل على حقيقة
الامر لان بيان المشروع واجب على الرسول صلى الله عليه وسلم لكونه
مبعوثا للبيان فلا يجوز منه ترك الواجب لانه حرام في حق غير
النبي صلى الله عليه وسلم مع القدرة فلهذا اجعل سكوته اذنا له
فكيف في حقه مع قوله صلى الله عليه وسلم الساكت عن الحق شيطان
اخرس وفيه ايضا تاخير البيان عن وقت الحاجة وانه غير جائز
بالاجماع الا عند من جوز التكليف بالمحال **قوله** لسكوت المولى حين
راى عبده يبيع ويشتري ما ليس من ضرورة الخدمة فانه يكون
اذنا له في التجارة عندنا دفعا للضرر عن الناس وذلك لان الناس
يعاملون العبد ولا يمتنعون من ذلك عند حضور المولى اذا كان
ساكتا فاذا لحقه ديون ثم قال المولى كان محجورا يتاخر الديون
الى وقت عتقه ولا يدرى من يعتق وهل يعتق او لا فهو غير معلوم
فيلزم اتواء حقوقهم ويلحقهم من الضرر ما لا يخفى ويصير المولى
غادا لهم ورفع الغرور الضرر واجب لقوله صلى الله عليه وسلم

لاضرر

لاضرر ولا ضرار في الاسلام ومن غشنا فليس منا **قوله** وقال الشافعي
رحمه الله لا يكون اذنا لان سكوته يحتمل ان يكون الرضا وان
لا يكون لفرط الغيظ وعدم الالتفات اليه وقلة المبالاة بتصرفه
لعلمه انه محجور عن ذلك شرعا والمحتمل لا يكون حجة قلنا نعم ولكن
الغالب في العرف ترجح جانب الرضا لنشو العادة فيما بين الناس
بذلك ومن هذا القبيل رضا الشفيع سكوته عند العلم
بالبيع فانه يستدل بسكوته عن الطلب على تركه الشفعة و
يجعل ردا للشفعة فالتنصيص على اسقاطها تصريح النطق وان
لم يكن السكوت موضوعا للبيان بل عنده دفعا للضرر عن المشتري
فانه يحتاج الى التصرف في المشتري فاذا لم يجعل سكوت الشفيع
اسقاطا للشفعة فاما ان يمنع المشتري من التصرف او يتصرف
وينقض تصرفه ولا يخفى ما فيها من الضرر **قوله** وكان ذلك بمحضر
من الصحابة رضي الله عنهم فكان بالاجماع منهم على الحكم بردها
ويكون الولد حرا اما بالقيمة وبوجوب العقر وسكتوا عن بيان
قيمة منفعة ولد المغرور ووجوبها للمستحق على المغرور فحل ذلك
محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد عن العقد او شبهته
بدلالة حالهم فان الموضوع موضع الحاجة الى البيان لان
المستحق جاء طالبا حكم الحادثة وهو جاهل به وكانت هذه الحادثة
اول حادثة وقعت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم مما لم
يسمعوا فيها نصا فكان يجب عليهم البيان والسكوت بعد وجوب
البيان دليل النفي ولا يقال انما سكتوا عن بيان قيمة المنفعة لان
الولد كان صغيرا لم يكن له منفعة لانا نقول قد ثبت في الروايات
كلها انهم سكتوا عن تقويم منافعه فدل على ان المنافع كانت موجودة
وان كان الولد كبيرا **قوله** او ثبت ضرورة طول الكلام هو اصل متفق
عليه بيننا وبين الشافعي رحمه الله وانما خالفنا في العدد المبهم اذا

بحث

عطف عليه ما هو مبين في نفسه وفيما كان من المقدرات كالمكيل
والموزون كالقفيز من الحنطة والقنطار من الزيت هل يكون هذا
العطف بيانا للعدد المبهم اولا فعندنا يكون بيانا له فيكون من هذا
الاصل وعنده لا يكون بيانا له فلا يكون منه فقول القائل لفلان علي
مائة درهم او مائة دينار او مائة قفيز حنطة او مائة قنطار زيت
يكون عندنا اقرار المجموع المقر به من المعطوف عليه من جنس واحد
المقر المعطوف وعنده يكون اقرار المقر فيلزمه ويبهم فيلزمه تفسيره
بما يتناوله لانه قد ابهم لاقراره بمائة ولم يعقبه بما يصلح بيانا له
لان المعطوف لم يوضع للتفسير لغة اذ العطف موضوع للمغايرة حتى
امتنع عطف الشيء على نفسه والتفسير موضوع لعدمها حتى كان البيان
عين المبين فاذا لا يصلح له عطف البيان وضعا والا لزم ان يكون
بيانا لقوله له على مائة ثوب او مائة شاة او مائة وعند تحقق العطف
الموجب له وليس كذلك ما نحن فيه قلنا نعم وهو القياس ان قلنا
بذلك من حيث الوضع ولكنا لم نقل به وانما اثبتناه من حيث العرف
استحسانا وذلك لان العادة قد جرت في استعمال المقدرات التي
يثبت في الذمة في معاملات الناس بالاكتفاء بذكر المعطوف المفسر
في بيان المعطوف اليه المبهم تحقيقا واحترازا عن طول الكلام فيما كثر
استعماله **قوله** بخلاف قوله له على مائة وثوب ونحوه بما ليس من
المقدورات في شيء ولم يوجد فيه كثرة الاستعمال في شيء ولا يجب في
الذمة الا في عقد خاص كالسلم او في معناه كالبيع بالثياب الموصوفة
الى اجل لعدم العرف فيه فالفارق بين المقدرات وغيرها انما
هو العرف فان سلمه الشافعي تم الالزام والا فلا بد من اثباته مع
الخصم من دليل غيره فلو قال في اقراره على مائة وثلثة اثواب ومائة
وثلثة دراهم كانت المائة من جنس ما عطف عليها ولزمه المجموع
بالاتفاق لانه عطف احد المبهمين على الآخر ثم فسره فيصرف التفسير

اليهما

اليهما لاحتياجهما الى البيان **قوله** التبديل هو النسخ في اللغة الخ قيل في
الفرق بينهما ان الاول رفع الحكم ببدل والثاني تارة يكون بلا بدل
كتحريم نكاح الاخت وحرمة الخمر وتارة يكون كانتساخ التوجه لبيت
المقدس وعلى هذا لا يصح تفسير التبديل بالنسخ لان الاخص لا يفسر بالاعم
ويجاب بانا لا نم الاعمية بل ما قال الشارح من التساوي وهو الحق ولا نم
ان تحريم الاختين اولا حلالا ثم نسخ بالحرمة فهي بدل عن الحل اذ بدل
الشيء غيره يؤيده قوله تعالى ما ننسخ من اية الاية ثم النسخ في اللغة يستعمل
بمعنيين احدهما الازالة والاعدام يقال نسخت الشمس الظل اذا ازالته و
منه تناسخ القرون والازمنة وثانيهما النقل والتحويل من مكان الى اخر
ومن حالة الى اخرى مع بقائه في نفسه يقال نسخت النحل العسل اذا نقلته من
خليته الى اخر ومنه مناسخات المواريث لانتقال المال من وارث الى اخر ونسخ
الكتاب **قوله** ومعناه الشرعي ما عرفه المؤلف الخ هذا ما اختاره فخر
الاسلام وقيل هو رفع حكم شرعي بنص متاخر واعترض بان يثبت في الحال
لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل
واما ما كان لا رفع وايضا الحكم وبقاء التعلق قديما لا يقبلان الرفع واجيب
بانه ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل يعني
انه لولا النسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك
التعلق المظنون واذا كان للنسخ جهتان جهة البيان وجهة الرفع فيجوز
اعتبار كل جهة في تعريفه فيجوز ان يحد ايضا بانه رفع حكم شرعي بنص متاخر
واما تشبيه فللابتداء واما ركنه فالبيان المذكور في الحد وسيأتي بيان
صفته وحمله وشرطه وحكمه ونوعه **قوله** اي بيان انتهائه وقيل المراد
منه هو الحكم الحاصل للتعلق بالمكلف تعليق التخيير لان الحكم او تعلقه القديمان
[illegible] **قوله** الذي كان معلوما عند الله تعالى قيل لا فائدة له ولئن سلم انه بيان
في حق صاحب الشرع لا يجوز ان يكون بيانا في حقنا وكون ظاهره البقاء لا ينافي
كونه بيانا واجبا اي لم يبين تاجيل الحكم المنسوخ للعباد مع كونه موقتا عنده

قوله فصار ظاهرها البقاء في حق البشر لان اطلاق الامر بالشيء يوهم بقاؤه
على التابيد قوله وهذا على مثال القبلي الخ قال صاحب الميزان وهذا غير
مستقيم لانه يؤدي الى القول بتعدد الحقوق والحق واحد في الشرعيات
والعقليات جميعا عند الله تعالى وفي الواقع ان كالا نافيين يمتنع ان
يكون حقا في الواقع واجيب بان الحق وان كان واحدا بالنسبة الى الله
تعالى فهو متعدد الى العباد في حق العمل حتى وجب على كل مجتهد ان يعمل
باجتهاده لا يوجب كونه حقا لجواز ان يكون معفوا ماجورا عند الله تعالى
قوله الاجتهاد وان كان خطأ حقيقة واجيب بانه ان اريد الحق الحقيقي
نسلم وان اريد كونه حقا في حق العمل ممنوع قوله والنص وهو نكاح
الاخوات الخ فان قيل لم لا يكون المراد من النص قوله تعالى ما ننسخ من
اية او ننسها نات بخير منها او مثلها كما قيل فانه صريح في الجواز اجيب
بان صدق الشرطية لا يقتضي جواز الطرفين ويمكن ان يقال بان
المقدر حق بدليل ما وقع من تحويل القبلة بقوله تعالى فول وجهك الاية
وفيه نظر لان الاحتجاج مع اليهود وهم لم يكن مرادا منصوصا فلعل
المراد من قوله بالنص ما ورد في التورية قوله وجوابه الخ تقرير الجواب
لانه لا منافاة بين الحسن والقبح في وقتين كالطبيب الحاذق يامر المريض
بشرب الدواء في وقت وينهاه عنه في وقت اخر لاختلاف احواله و
تبدل المصلحة فان قيل الامر بذبح اسمعيل على حسنه ثم نسخه قبل وجوده
يدل على قبحه فيلزم حسن الذبح وقبحه في وقت واحد قلت ذهب بعضهم
الى انه ليس بنسخ وانما هو استخلاف لذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد
اذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه من المكروه وذهب
بعضهم الى انه نسخ لكنه ليس من قبيل نسخ قبل التمكن من الفعل كما في
نسخ صلوة ليلة المعراج وللقطع بانه ممكن من الذبح وانما امتنع لمانع
من الخارج قوله ويجلي اي النسخ الذي يرد عليه حكم ينبغي ان يفيده
بشرعي فرعي ليخرج بالاول الاخبار الماضية والحالية والمستقبلية مما

يؤدى

يؤدي نسخه الى كذب او جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء وحرمته كهذا
حلال وذلك حرام وبالثاني الاحكام العقلية والحسية وبالثالث الاحكام
الاصلية قوله لانه لو لم يحتمل الخ ان يكون مشروعا كالكفر لاستمر
عدم مشروعيته فلا يحتمل النسخ ولو لم يحتمل ان يكون مشروعا كالايمان
بالله وصفاته لاستمر مشروعيته ضرورة فلا يجري فيه النسخ
فيثبت ان محل النسخ من جائزات العقول لا من واجباتها وممتنعاتها
وانما كان ذلك لانه لما كان بيان مدة الحكم في الحقيقة لا بد ان
يكون محله حكما يحتمل ان يكون موقتا الى غاية وان لا يكون كذلك ليكون
النسخ بيانا لمدته قوله كما يقال حرمت لذاته او مثل ان يقول الشارع
حرمت الشيء الفلاني سنة او احلته سنة وذلك بان يكون حكما
محلا الخ قال القاضي الامام وليس هذا النوع مثال من المنصوصات وذكر
في بعض الحواشي مثاله قوله تعالى تزرعون سبع سنين دابا وقوله تعالى
تمتعوا في داركم ثلاثة ايام قيل وليس بمستقيم لان ذلك ليس من الاحكام
والكلام فيها والجواب عنه ان تزرعون بمعنى ازرعوا بدليل قوله
تعالى فذروه في سنبله فكان في الاحكام على ان المقصود ايراد
المثال ثم هذا النوع لا يحتمل النسخ قبل مضي تلك المدة لانه لما وقته
بالسنة مثلا فقد اخبر بحبسه الى سنة فالنسخ قبل ذلك البداء الغلط
تعالى الله عن ذلك وفيه نظر لان هذا التركيب لا يدل على صحة موضوعاته
لم ينسخ قبل العمل قوله او تابيد نص مثل ان يقول الشارع اوجبت عليكم
الصوم والصلوة ابدا ولهذا كان التقييد بقوله تعالى الى يوم القيامة
تابيدا لا توقيتا اذ المراد من التابيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف
وهذا النوع لا يجوز نسخه اتفاقا وان نقل بعضهم لانه خلاف لا يقوى
دليله لان بيان التوقيت بعد التنصيص على التابيد لا يكون الا على
جهة وجه البداء او ظهور الغلط تعالى الله عن ذلك هذا اذا كان
التابيد مبدأ الحكم كالوجوب مثلا نحو الصوم واجب مستمرا ابدا اما اذا

كان قيدا للواجب مثل صوموا ابدا فذهب الجصاص والماتريدي وشمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهم من اصحابنا الى انه لا يجوز نسخه وذهب الجمهور الى انه يجوز نسخه ومال الى ذلك جماعة منا ومن الشافعية واختاره ابو اليسر من اصحابنا **قوله** لان مقصودنا ايراد النظير لان المقصود بيان المثال اعم من ان يكون خبرا او غيره اذ المثال لا يجب ان يكون مطابقا لانه للايضاح بخلاف الشاهد على انه يتعلق به وجوب اعتقاد تأبيد اهل الجنة والشهادة فيهما وهو من الاحكام فصح ايراده مثالا من هذا الوجه **قوله** ولا نبي بعده يعني نبوة حادثة تأتي بشرع ينسخ به شرع نبينا والا فعيسى يأتي بعد نبينا لكنه تابع لشرع نبينا ومقرر له **قوله** ويمكن ان يجاب عنه الخ جرت العادة ان الجواب اذا كان بصفة الامكان لا يكون قدما بل يكون فيه شيء وهذا الجواب ظاهر صد قوي ولهذا ذكر بعض المحققين السؤال بصيغة قيل والجواب بصيغة قلنا وهو المناسب و الشارح لما غير صيغة السؤال والجواب حصل في عبارته جوازه **قوله** وجوابه ان لا نجوع فيها من باب التقييد والاطلاق يعني عدم التعري في الجنة مقيد بغير اكل الشجرة **قوله** ولقائل ان يقول تقييد المطلق نسخ عندنا الخ مسلم ولكنه نسخ معنى لا صورة كما يأتي والكلام هنا في النسخ صورة ومعنى **قوله** اعلم ان هذا الخلاف اي المذكور في نسخ الخبر في غير احكام الشرع **قوله** اما لو كان فيها فهو كالامر والنهي يجري فيه النسخ ليس الامر كذلك مطلقا بل فيه تفصيل ان كان الخبر في حكم شرعي مطلق فانه يصح النسخ فيه بان ورد الخبر بحل الشيء مطلقا ثم بحرمته وان كان في حكم شرعي موقتا او مؤبد فلا يصح النسخ بان قال الشارع هذا الشيء حلال للوقت كذا او ابدا فانه لا يجوز نسخه قبل مضي المدة للزوم البداء **قوله** اي شرط جواز النسخ الضمير انما يعود الى النسخ في محله نعوده الى الجواز عود الى غير مذكور فكان الانسب ان يقول واما شرطه اي شرط النسخ وهو ما يتوقف عليه جوازه واعلم ان للنسخ شروطا بعضها

منفق

منفق عليه مثل كون الناسخ والمنسوخ حكمين شرعيين ومثل كون الناسخ منفصلا عن المنسوخ متاخرا عنه ومثل التمكن من الاعتقاد وبعضها مختلف فيها مثل كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد واشتراط البدل للمنسوخ واشتراط كونه اخف من المنسوخ او مثله فانها شروط لصحة النسخ عند قوم وفي الشروط المختلف فيها التمكن من الفعل والمراد به ان يمضي زمن يسع الفعل المامور به بعد ما ذكر الامر الى المكلف كان يؤمر باربع ركعات في وقت بعينه ثم يدرك من ذلك ما يسع فيه اربع ركعات فذهب اكثر الفقها وعامة اهل الحديث الى انه ليس بشرط لصحة النسخ قبل التمكن من الفعل وهو المختار وذهب بعض اصحابنا كالشيخ ابو منصور الماتريدي والقاضي ابي زيد والجصاص وبعض اصحاب الشافعي كالصيرفي وبعض الحنابلة وجمهور المعتزلة الى اشتراطه وصورة المسئلة على وجهين احدهما ايراد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل وجود وقت الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم قيل قبل الغد لا تصوموا والثاني ان يراد الناسخ بعد وجود وقت الواجب قبل انتفاد زمن يسع الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم شرع في الصوم ثم قيل له قبل انقضاء اليوم الذي شرع في صومه لا تتم **قوله** بيان المدة بعمل القلب الخ لو قال القلب وعمل البدن بالاضافة بدون لام لكان احسن **قوله** الا يرى ان الايمان رأس الطاعات ولقائل ان يقول الاستشهاد بالايمان غير ناقض لانا نلتزم الابتلاء والحقيقة ونمنع كونه محل النزاع **قوله** وكان نسخا قبل التمكن من الفعل فيه شيء لانه ان اراد به التمكن من فعل خمس صلوات كلها فمسلم لكن لا يلزم النسخ قبل التمكن من الفعل لان التمكن من مدة تصلح للجزء من الفعل كاف وان اريد به عدم التمكن من مدة تصلح للجزء فمسلم ممنوع ويمكن ان يجاب بان المراد هو الثاني ولكنه كان مأمورا باداء الخمس في الارض ولم يتمكن من ذلك قبل الرجوع **قوله** قال عليه الصلوة والسلام نية المؤمن خير من عمله فيه شيء لان المراد من عمله المجرد عن النية ولو استدل بقوله صلى الله عليه وسلم من هم

بحسنة فلم يعملها كتب له حسنة لكان احسن لا مطلق العمل **قوله** لجاز ان
يكون العقد مقصودا لا الفعل لكان تقول لم لا يجوز ان يكون الشرط اولى
من المقصود بالذات اذ المقصود من الامر ايجاد المامور به فانه بالوضوء
مع الصلوة وليس كذلك والجواب ان كلامنا في شرط دل الدليل على كونه مقصودا
على ان الفعل في الاوامر ليس مقصودا لعينه بل المقصود هو الابتلاء ولا يحصل
ذلك بدون وجود الاعتقاد **قوله** والحديث مذكور في الصحيحين و
تلقته الائمة بالقبول هذا الكلام دفع لما يقال هذا الحديث من قبيل
الاحاد فلا يصح التعلق به فيما طريقه العلم وتقرير الدفع ان هذا
حديث مشهور وقد ذكر في الصحيحين تلقته الائمة بالقبول فهو في معنى
المتواتر وفيه شئ لان تلقي الائمة بالقبول لا يلحقه بالتواتر وبمجرد دعوى
الشهرة فلا يكفي في مقام الدفع وتلقي الائمة لا يدل على شهرته لان بعض
الاحاد تلقوه بالقبول ايضا فان قيل المعتزلة ينكرون المعراج اصلا
ومن اقر به منهم يقولون لم يرد في حديث المعراج ذكر خمسين صلوة
بخمس صلوة وانما ذلك شئ زاده القصاص فيه كما زادوا غيره فيه مستدلين
بلزوم التمكن من الاعتقاد مع عدمه في حق الامة لعدم علمهم بذلك
مع كونهم مأمورين فالجواب اهل النقل كما رووا اصل المعراج رووا
فرض خمسين صلوة ونسخها بخمس وذلك مذكور في الصحيحين وغيرهما
من كتب الحديث فلم يجز القول بكونه من زيادة القصاص والنبي صلى
الله عليه وسلم كان اهل هذه الامة مكان مبتلا بالقبول والاعتقاد
في حقه وفي حق امته ويجوز ان يبتلى بامته لوفور شفقته كما يبتلى بنفسه
لكان النسخ قبل التمكن مؤديا الى اجتماع الحسن والقبح في شئ واحد قلنا
الملازمة ممنوعة لان عين الحسن لا يثبت للمامور به بمجرد التمكن من
الفعل قبل وجوده لان الحسن صفة له فلا يتحقق قبله فعلى هذا ينبغي
ان لا يجوز النسخ ما لم يوجد الفعل وقد جاز بعد التمكن من الفعل قبل
وجوده اتفاقا ولم يلزم شئ مما ذكر فجاز قبل التمكن من الفعل ايضا لوجود

هذا

هذا المعنى وذكر ابن حجر في فتح الباري ان هذا ليس نسخا بالنسبة الى الامة بل
بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم لانه خلف بذلك قطعا ثم نسخ بعد ان
بلغه قبل ان يفعل فالمسئلة صحيحة في حقه **قوله** لان التخصيص بالدليل
العقلي جائز دون النسخ وكذا يجوز تخصيصه بالاجماع وخبر الواحد دون
النسخ وكيف يتساويان والتخصيص بيان والنسخ ابطال **قوله** والانماطي
منهم اي من الشافعية كان يقول لا يجوز النسخ بقياس السنة ويجوز بقياس
مستخرج من الاصول وكان يقول كل قياس يستخرج من القران يجوز نسخ
الكتاب به وكل قياس يستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا
في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة وما ذكره ضعيف
فان الوصف الذي هو مناط الحكم غير مقطوع بانه المعنى في الحكم الثابت
بالنص حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان منصوصا عليه جاز النسخ
به ايضا كالنص **قوله** لان الاجماع عبارة عن اجتماع الاراء والنسخ بيان
مدة الحكم وكونه حسنا الى ذلك الوقت ولا مجال للراي في انتها معرفة
وقت الحسن في شئ واحد عند الله تعالى على انه اجماع على الخلاف والكتاب
السنة وان لم يطلع عليه ولا يلزم من عدم اطلاعنا عليه عدمه في نفسه
ولا عدم اطلاع اهل الاجماع عليه فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ولان النسخ
لا يكون الا في حياة النبي صلى الله عليه وسلم والاجماع ليس بحجة في حياته لانه
الاجماع بدون رايه واذا وجد البيان منه فان الموجب للعلم قطعا هو
المسموع منه وانما يكون الاجماع موجبا للعلم بعده ولا النسخ بعده **قوله**
قال فخر الاسلام جاز نسخ الاجماع بالاجماع اعلم ان القياس والاجماع كما لا
ينسخان الكتاب والسنة لا ينسخان بهما ولا ينسخ احدهما بالاخر ولا
الاجماع ولا القياس بالقياس على الصحيح **قوله** يلزم اجماعهم على الخطا فيه شئ
لان خفا الدليل لا يستلزم الخطا **قوله** قلنا شرط القياس عدم مخالفة الاجماع
وكذا قلنا لا يجوز ان يكون القياس ناسخا للاجماع **قوله** لانا نقول يجوز ان لا يعلم
تراخي ذلك النص فلا يصلح جعله ناسخا لان شرط الناسخ ان يكون متراخيا عن

المنسوخ فيكون مخصصا لان التخصيص اقوى من النسخ لبقاء حكم العام ثم لا
يخفى ما في الجواب **قوله** قال بعض المعتزلة يجوز ان يكون الاجماع ناسخا للكتاب
والسنة والاجماع واليه ذهب عيسى بن ابان من مشايخنا لكن بعضهم حمل
اطلاق ابن ابان على القول بان الاجماع ناسخا على ارادة انه دليل النا سخ لا
انه ناسخ فلا يكون ثم خلاف في الحقيقة بل يكون الخلاف لفظيا **قوله** وانما
يجوز نسخ الكتاب بالسنة متفقا لما بين القياس لا يصلح ناسخا ولا منسوخا
وكذا الاجماع لم يبق ما يصلح لذلك الا الكتاب والسنة بالسنة اذا كانت
الثانية اقوى من الاولى او قويها في القوة بلا خلاف ويجوز نسخ السنة
بالكتاب والكتاب بالسنة المتواترة عندنا وهو مذهب جمهور الفقهاء
والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعي
قال الشافعي رحمه الله ولا يجوز نسخ الكتاب بالسنة قولا واحدا وهو
مذهب اكثر اهل الحديث وله في نسخ السنة بالكتاب قولان والاظهر من
مذهبه عدم الجواز والاخر الجواز وهو الاولى بالحق كذا ذكره السمعاني
من اصحاب الشافعي في القواطع ولقائل ان يقول المنسوخ ما كان في زمن النبي
صلى الله عليه وسلم والمتواتر انما يكون فكيف يكون ناسخا الا ان يقال المسموع
من فيه صلى الله عليه وسلم كالمتواتر وفيه شيء اذ لا حاجة الى قيد التواتر **قوله**
وجوابه ان المراد المخالفة عند التعارض اذا جهل التاريخ ولانه يدل على
ان الكتاب يجوز ان ينسخ بالسنة لانه قال وما خالف فردوه والمنسوخ
مخالف الناسخ فهذا يقتضي ان السنة لو كانت متقدمة على الكتاب لردت به
وليس النسخ الا هذا فيكون مشترك الالزام على انه قد قيل واجيب ايضا من هذا
الحديث بانه لا يكاد يصح لانه تعالى امرنا والزمنا اتباع رسوله اذ ليس فيه
بدون قيد العرض على كتاب الله تعالى قال الله تعالى وما اتاكم الرسول
فخذوه الاية والحديث يلزمنا اتباعه بقيد العرض فيكون مخالفا للكتاب
فلا يصح ولئن صح فالمراد به اخبار الاحاد لا المسموع من الرسول بدليل
قوله اذا روي ولم يقل اذا سمعتم اذ المسموع منه كالمتواتر من الرسول كانه

والسنة لانحصار دلائل الشرع في هذه الاربعة فيجوز نسخ الكتاب صح

قوله وجوابه ان المراد من قوله ليتبين التبليغ اجيب ايضا بان النسخ عبارة
عن انها بيان مدة الحكم فيكون نسخ الكتاب والسنة بيانا لانتهاء حكم سنة
بالسنة **قوله** نسخ التوجه الى بيت المقدس فانه عليه السلام كان يتوجه
الى الكعبة في الصلوة حين كان بمكة ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى
بيت المقدس ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة فان
كان التوجه الى الكعبة حين كان ثابتا بمكة ثم بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة
للتوجه الى بيت المقدس فانه ثابت بالسنة بلا شبهة هكذا ذكره بعض
المحققين اقول لا تشك ان الجواز الذي ثبت في ضمن الوجوب حكم شرعي فاذا
ارتفع الوجوب ارتفع ذلك الجواز اما الجواز الذي هو الحر فهو باق فلا
يرتفع الا بالحديث وهو ليس بحكم شرعي فالنزاع لفظي فتامل هنا **قوله**
نسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة رضي الله عنها الخ قيل فيه بحث فانه
لا نزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد خبر الراوي من غير نقل
حديث في ذلك على ان قولها حتى اباح الله له ظاهر في انه كان بالكتاب حتى
قيل ان قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن واجيب
ان مثله لا يعلم بالراي فيحمل على السماع ونسخ الكتاب بخبر الواحد جائز
في حياة النبي صلى الله عليه وسلم فح هذا النسخ انما يكون في حياته صلى
الله عليه وسلم وقوله اباح لا يستلزم القران المتلو والسنة ايضا
قران يفيد الحل والحرمة والاباحة ولو علمت فيه القران المتلو اذ هو
الاصل واما احللنا لك لم يعرف تاخيره ولئن سلم فليس له دلالة على حل ما
زاد على التسع قال شمس الائمة اتفقت الصحابة رضي الله عنهم على كون هذه
الاية يعني قوله تعالى لا يحل لك النساء منسوخة وناسخها غير متلو في
القران فدل على انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره **قوله** فكيف
يترك بخبر الواحد الخ هذا السؤال مع جوابه ظاهر جيد في حد ذاته
لكن ليس له تعلق بهذا المقام مما نحن فيه هذا وقد صرح في شرح البدايع
ان اية الوصية نسخت باية المواريث وقد رد ذلك الاتقاني في شرح

المنتخب والشارح اخذه من بعض الشارحين عند قول بعض المعتنين و
يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد حال حياة الرسول فاعترض بعض الشراح
لهذه العبارة بهذا الاعتراض واجاب بهذا الجواب ثم الشارح ظن
ان هذا السؤال مناسب لما نحن فيه وليس كذلك اذ لم يتقدم شئ ينشاء
منه هذا السؤال اللهم الا ان يقال فيه مناسبة باعتبار حديث
عائشة رضي الله عنها فانه خبر واحد نسخ به الكتاب لكن الجواب
المذكور لا يناسب هذا التقدير وانما المناسب الجواب الذى ذكرناه
قبل هذا فتامل والله الموفق **قوله** قرآن متلو فيكون فيه دليل جواز
نسخ الكتاب بالسنة وان لم يثبت ذلك فلا شك في ان التوجه الى
بيت المقدس الثابت بالسنة قد نسخ بالكتاب وقوله تعالى فول وجهك
شطر المسجد الحرام فيكون دليلا على جواز نسخ السنة بالكتاب **قوله** انسخت
بقوله صلى الله عليه وسلم ان الله اعطى كل ذى حق حقه الا لا وصية
لوارث فقد وجد نسخ الكتاب بالسنة في القران واعترض بان
الوصية للوالدين والاقربين انما نسخت باية المواريث وهو قوله
تعالى يوصيكم الله الاية الحديث واجيب بان الثابت باية المواريث
وجوب حق بطريق الارث وهو لا ينافي ثبوت حق اخر فلا رافع للوصية
الا السنة وذكر الامام السرخسي رحمه الله ان المنفي باية المواريث انما
هو وجوب الوصية لا جوازها والجواز انما انتفى بقوله صلى الله عليه
وسلم لا وصية لوارث ضرورة نفي اصل الوصية لكن لا يخفى ان
جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب انما هو الواجب
المرتفع باية المواريث فلا يكون هذا في نسخ الكتاب بالسنة **قوله**
لكن الامة تلقته بالقبول فالحق بالمتواتر فيه نظر لان تلقي الامة له
بالقبول لا يلحقه بالمتواتر بل بعض الاحاد تلقته الامة بالقبول فيرد
النسخ بهذا الحديث على قاعدتهم من ان نسخ الكتاب لا يجوز الا بالمتواتر
وان ادعى انه مشهور حجة ودعوى الشهرة لا يكفي بل لا بد من دليل

ولئن سلم

ولئن سلم انه مشهور فالمشهور لا يجوز به النسخ المحض وانما يجوز به الزيادة
على النص لكن قال صدر الشريعة ان النسخ بالخبر المشهور جائز عندنا وهو
الخلاف المقرر في كتب الاصول اللهم الا ان يراد بالنسخ الزيادة فانها
نسخ معنى وكلام البزدوى يشير الى جواز النسخ بخبر الواحد اذا كان
قطعي الدلالة لان النسخ انما يكون في حياة النبي صلى الله عليه وسلم والتواتر
والشهرة بعده فكما جاز النسخ بهما جاز به ايضا لكن يجوز ان يظهر بهما
بعد النبي صلى الله عليه وسلم نسخ الكتاب لا بخبر الواحد **قوله** والمنسوخ
انواع لما فرغ عن تفصيل الناسخ اشار الى تفصيل المنسوخ وهو اربعة
اقسام نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ الحكم دون التلاوة وعكسه
ونسخ وصف الحكم مع بقاء اصله ولا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في
منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة
بل لا يجرى النسخ الا في حكمه والمراد بالحكم هنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا ما
ينتظمه **قوله** ولقائل ان يقول النسخ رفع حكم شرعي الخ قلنا هنا الايراد
على من عرفه بانه انتهاء الحكم لا انتهاء مدته اما من عرفه بما ذكر فيجاب
بان هذا النوع كان جائزا في حياة النبي صلى الله عليه وسلم كما الا استثنا في
قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله وقال الله تعالى ما ننسخ من
اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها فانه يدل على الجواز فكان الصرف
والشان دليلين لورود الفروع بهما نظرا الى ان الدليل ما اثبت حكما
غير النسخ ولئن سلمنا ان التعريف اكثرى كما هو عبارة الفقهاء لكن القران
يثبت بالتواتر ولم يثبت فيما رواه ابن مسعود رضي الله عنه انه التواتر
وكان المناسب ان يقول رواياه لترجيع الى ابن عباس رضي الله عنه
وابن مسعود رضي الله عنه فان رجوعه اليهما اولى من رجوعه الى
احدهما واذا لم يثبت التواتر لهم يثبت القرانية فكيف يتصور نسخ التلاوة
وهذا تتمة السؤال **قوله** ونفي حكمها لا تعلق له بالسؤال وانما هو في
تتمة الكلام الاول وكان المناسب تقديم هذا السؤال بان يقال نسخت

تلاوتها بصرف القلوب عن حفظها الا قلوب دليل الروايتين او بالانشاء
ونفي حكمها كذا قاله فخر الاسلام الخ **قوله** ولقايل ان يقول ان قراته
اى قرأة ابن مسعود او قراة ابن عباس رضي الله عنهما وكان الواجبان
يقول قراتهما وهذا السؤال مكرر لانه تقديم الجواب عنه فما قوله قلت
ذلك اى التواتر شرط فيهما فيما بقي بين الخلق لا شرط لما نسخ لعدم احتياجه
الى القطع فكان الشارح نسي ذلك السؤال مع جوابه مع قرب المحل
قرب المسافة او ظن هذا السؤال غير ذلك وليس كذلك بل هو عينه غاية
ما فيه انه لم يحك السؤال الاول وحكاه هنا **قوله** وذلك مثل الزيادة على
النص اختلفوا في ان الزيادة على النص نسخ ام لا وتحرير محل النزاع ان الزيادة
ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة مثلا ليست بنسخ اتفاقا
وان لم تكن كذلك فهي بيان اتفاقا ان قارنت المزيد عليه لكون ورود
الشهادة في حد القذف مقارنا بالجلد والا فهي محل الخلاف وذلك مثل زيادة
وصف الايمان في رقبة الكفارة والتغريب على الجلد في حد الزنا واختلفوا
في ذلك على ستة مذاهب الاول انها نسخ واليه ذهب علماء الحنفية والثاني
انها ليست بنسخ واليه ذهب الشافعية والثالث ان كانت الزيادة ترفع
مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا والرابع ان غيرت المزيد عليه بحيث صار
وجوده كالعدم شرعا نسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار
والخامس ان اتحدت مع المزيد عليه يرتفع التعدد والانفصال بينهما
نسخ والا فلا والسادس انها رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي
فنسخ والا فلا **قوله** وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد الخ اجيب عنه
بانا نختار الاول ونمنع كونه عن مفهوم اللغة لوضوح كونه من منطوقها
لان دلالة اللفظ غير الدلالة باللفظ وما نحن فيه من الاول وهو منطوق
لا مفهوم ولئن نختار الثاني ونمنع كونها لعدم الاصلي لا تكون حكما
شرعيا لانه انما يكون كذلك اذا لم يضف استمراره الى شيء اما اذا اضيف
فهو حكم شرعي لعدم جواز الصلوة بغير طهارة على انا نمنع كون ذلك

لوضح

عدما اصليا وانما هو حكم شرعي عن سبب خاص فيكون حكما شرعيا فافهم
قوله نسخ عندنا الخ اعترض بانكم رديتم الفاتحة والتعديل بالخبر الواحد
واجيب بان الزيادة بطريق الوجوب لا يمنع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا
فلا يمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها
فانها ترفع حكم الكتاب فان قيل هل لا يتم تعريفا العام على سبيل الوجوب
فالجواب ان الخبر به غريب مع عموم البلوى فان قلت اذا اقتصر المصلي
على الفاتحة يكون فرضا لا محالة فتكون فرضا على الاطلاق اذ لا قايل
بالفصل قلت النزاع فيما شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة
البقرة فانها تقع فرضا ولم تشرع فرضا بالاجماع فان قلت فكيف يكون
الفاتحة فرضا وواجبا مع انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ما
ثبت بقطعي والواجب ما ثبت بظني قلت هي فرض من حيث كونها قرانا و
واجب من خصوصية الفاتحة وعند تغاير الجنسين لا منافاة **قوله** حاصله
ان التخصيص الاخراج اى لاخراج بعض افراد العام في حكم العام والتقييد
الاثبات لان الحكم بعد زيادة كقيد الايمان في الرقبة المذكورة في كفارة
اليمين ثابت بالمقيد لا بالمطلق وهو الرقبة **قوله** وهو قوله صلى الله عليه
وسلم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام الحديث اخرجه مسلم من حديث
عبادة بن الصامت **قوله** في افعال النبي صلى الله عليه وسلم المراد منها الافعال
الاختيارية التي تقع عن قصد لا عن طبع وسهو ونوم واغماء وزلة ولم
يكن بيانا لمجمل الكتاب ولا مختصا به لان الكلام فيما يقع به الاقتداء ولا
شيء من قيد المخرجات كذلك فان قلت الانبياء عليهم الصلوة والسلام معصومون
ان يصدر منهم حرام وما لا يمكن صدوره ولا يأتي الاحتراز عنه فلا
ينفسخ اخراج العلة قلت قد اختلف العلماء في العصمة وما عند العصمة
اما الاول فذهب قوم الى انها عدم الاتيان بالمعاصي خاصة في البدن
او النفس يقتضي الاقدام على المعاصي وذهب قوم الى انها عدم القدرة على
الاتيان بالمعصية مع القدرة على الطاعة وذهب بانها امر يفعله

الانبياء عليهم السلام معصومون

قوم الى

الله تعالى بعبده لا ينافي مع الاقدام على المعصية بشرط ان لا
ينتهي بذلك الى حد الاتحاد ولها عند هؤلاء اسباب اربعة الاول
ان يكون لنفسه او بدنه خاصة يقتضي ملكة مانعة من التحرز
الثاني ان يحصل مقال و مناقب الطاعات الثالث تاكد تلك العلوم
بتتابع الوحي والبيان من الله تعالى الرابع انه متى صدر عنه امر
من باب ترك الاولى والنسيان لم يترك مهملا بل يعاقب ويضيق الامر
عليه فاذا اجتمعت هذه الامور الاربعة كان الشخص معصوما و
اما الثاني فقد ذهب القاضي واكثر المحققين الى انه لا يمتنع على نبي قبل
البعثة معصية من المعاصي صغيرة كانت او كبيرة وذهب المعتزلة
الى منع الكباير قبل البعثة دون الصغاير واما بعد البعثة فقد اجمع
اهل الشرايع على انه معصوم عن تعمد ما يخل بصدقه فيما دلت
المعجزة على صدقه من دعوى الرسالة وتبليغ الاحكام عن الله تعالى
ثم اختلف العلما في جواز صدور ما يخل بصدقه بعد البعثة بطريق
الغلط والنسيان فمنعه الاكثرون لاستلزامه مناقضة دليل المعجزة
الذي هو الحق واما ناقض الحق فهو باطل واختاره الاستاذ ابو اسحق
الاسفرايني وجوزه القاضي ابو بكر لان الغلط والنسيان لا يخلان
بالتصديق المقصود من المعجزة فانها دلت على صدقه فيما صدر منه
بطريق القصد والتبليغ عن الله تعالى واما ما كان من فلتات الغلط
والنسيان فغير داخل تحت التكليف والتباس مع وجوب البيان اذا
وقع شيء منها اما من نفسه كقول موسى صلوات الله عليه هذا
من عمل الشيطان واما من الله تعالى كقوله تعالى وعصى آدم ربه وقال
الله تعالى ولم نجد له عزما وقوعهما بالوثوق وما نقل من الانبياء
عليهم الصلوة والسلام مما يشعر بكذب او معصية ان كان بطريق
الاحاد فمردود وان كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره والا
فمحمول على ترك الاولى او قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة

قوله

قوله لانها ليست بمعصية وان كان الشرع اطلق عليها اسم المعصية مجازا
اذ كل منهما فعل حرام الا ان المعصية مقصودة بعينها الفاعل والزلة
غير مقصودة بعينها له وانما ساقه اليها فعل مباح حصل له بذلك عن
الفضل الى الفاضل وعن اصوب الى صواب لا عن حق الى باطل ولا عن طاعة الى
معصية فيواخذ به ويلام عليه لجلال قدره ورفعة منزلته الا ترى
ان سيات المقربين حسنات الابرار **قوله** مباح الخ المباح ما يتخير
فيه العامل بين التحصيل والترك شرعا وكالامور الجبلية التي لا تخلو
ذو الروح عنها كالتنفس والقيام والاكل والشرب والمستحب ما وصل
الينا بدليل دل رجحان ايقاعه منه صلى الله عليه وسلم على وجه لا يلام
على تركه والواجب ما وصل الينا بدليل دل على تاكيد ايقاعه تاكيد الافتراض
والفرض ما يثبت افتراضه عليه بدليل لا شبهة فيه **قوله** وان كان
غيرها الخ لم يبين الشارح هذا المقام على ما ينبغي فنقول ان كان فعله
غير ما ذكر فان علمت صفة ذلك الفعل في حقه صلى الله عليه وسلم فالجمهور
على ان امته مثله في الاتيان بمثل ذلك على تلك الصفة حتى يقوم دليل
الخصوص لانه شرع والاصل في افعاله التشريع وقال ابو الحسن الكرخي
من اصحابنا والاشعرية وبعض اصحاب الشافعي انه عام مخصوص به حتى
يقوم دليل على مشاركة غيره اياه وان لم تعلم صفته فان كان ذلك
الفعل من جملة المعاملات ففعله يدل على الاباحة بالاجماع وان كان
من جملة القرب فاختلف فيه على اربعة مذاهب ذكر الشارح منها ثلثة
وترك الرابع اكتفا بما ذكره المصنف لكنه لم يبينه على ما ينبغي لان المذهب
المختار اعتقاد الاباحة في حقه مع جواز التتابع فيه حتى يقوم الدليل
على الخصوص وهو المختار لانه صلى الله عليه وسلم بعث مشرعا فلم
يبين الشارح قول الكرخي على ما ينبغي لان قوله اعتقاد الاباحة في حقه
مع عدم جواز متابعته فيه لامكان الاختصاص **قوله** لقوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقوله تعالى ان كنتم تحبون الله

المباح

المستحب

الواجب

الفرض

عليه تاكدا بقرب منه صح

فاتبعوني وقوله تعالى واتبعوه لعلكم تهتدون وهذه النصوص و
امثالها توجب اتباعه مطلقا ولقايل ان يقول الاستدلال بهذه النصوص
ليس بتام لان مدعاهم شيان اعتقاد الوجوب في حقه ووجوب
الاتباع في حقنا لا اعتقاد الوجوب في حقه فيحتاج فيه الى دليل اخر فتامل
قوله دفعا لشبهة الجاهل بان قال كيف ساغ للنبي صلى الله عليه وسلم
الاجتهاد والحكم به مع توصله الى ما يوجب علم اليقين وهو الوحي **قوله**
اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله صلى الله عليه وسلم ان روح القدس نفث
في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا
في الطلب والروع بضم الراء القلب ويسمى هذا النوع بخاطر الملك **قوله**
جعل الاجتهاد منه صلى الله عليه وسلم وحيا الخ حاصله انما قلنا بان
اجتهاده صلى الله عليه وسلم وحي ناطق لانه لا يقر على الخطا فيثبت
بالتقرير ما يثبت بصريح القول بخلاف اجتهاد غيره لانه يقرر على الخطا
كما يقرر على الصواب واعلم ان العلما اختلفوا في جواز الاجتهاد من الانبياء
وكونهم متعبدين فيما لم يوح فيه من الاحكام فانكر ذلك بعضهم كالاشعرية
واكثر المعتزلة والمتكلمين وجوزه اخرون فقالوا له العمل بالراي
في الاحكام الشرعية الى ما لم يوح اليه فيها وحي واليه ذهب الشافعي ومالك
وعامة المحدثين والاصوليين وهو منقول عن ابي يوسف لقوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار والانبيا عليهم الصلوة والسلام اعظم الناس
بصيرة واصفاهم فطنة واحسنهم استنباطا فكانوا اولى بالدخول
تحت هذا الخطاب العام وعندنا هو مامور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه
لاحتمال نزول الوحي بما يغني عن الراي فاذا انقطع طمعه عن الوحي بعد
مدة الانتظار المقدرة بخوف فوت الغرض يعمل بالاجتهاد **قوله** و
جوابه ان قوله تعالى وما ينطق عن الهوى نزل في شان القران الخ اعترض
بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب واجيب بان ذلك اذا امكن
فلا يمكن ذلك وههنا يعلم يقينا انه صلى الله عليه وسلم كان ينطق

بدون الوحي في كثير مما اخبره من الاكل والشرب والمصاحبة مع الاهل فوجب
تخصيصه بالسبب اذ اعرف ان العام اذا لم يكن اجراه على عمومه يحمل على الخص
الخصوص **قوله** الا انه صلى الله عليه وسلم معصوم عن القرار على الخطا اعلم
ان العلما اختلفوا في جواز خطائه صلى الله عليه وسلم في اجتهاده فاكثرهم
على انه لا يجوز لانا امرنا باتباعه في الاحكام فلو جاز الخطا عليه لكنا
مامورين باتباع الخطا وذلك غير جايز والمختار انه يجوز وهو مذهب
اكثر اصحابنا لقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه
خطا في الاذن لهم لكن لا يحتمل القرار على الخطا لما ذكرنا انه يودي الى الامر
باتباع الخطا هذا ولقايل ان يقول هذا منقوض بوجوب اتباع العوام المجتهد
منا مع جواز تقريره على الخطا على انا لا نسلم انه يودي الى الامر باتباع الخطا
بل باتباع العمل بالاجتهاد الذي هو صواب عملا كما هو مذهب المخطئة او صواب
مطلقا كما هو مذهب المصيبة اذا عرف هذا فاذا اقر الله تعالى على
اجتهاده ولم يبين خطاه كان ذلك دلالة قاطعة على الحكم والنص
فيكون مخالفته حراما **قوله** لاحتمال الخطا والقرار عليه لانهما جايزان
في حق الامة فلا يتعين الصواب في حق واحد وان كان الحق لا تعدد
فيجوز لكل واحد مخالفة الاخر بالاجتهاد لاحتمال الصواب في اجتهاده
واحتمال الخطا في اجتهاد غيره **قوله** وهو القذف في القلب الخ وقيل الالهام
ما يخلق الله تعالى في قلب المومن العاقل من العلم الضروري الداعي للعمل
المرغوب فيه **قوله** بهذه الصفة وهي كونه حجة مثبتة للحكم في حقه
وملزمة لغيره وان كان الهام الانبيا حجة في حقهم **قوله** بانه ليس
بحجة المناسب ان يقال بانه حجة ملزمة فانه المراد بالصفة الحجة
لا سلبها تامل **قوله** وشرايع من قبلنا الخ وذهب كثير من اصحابنا
وعامة اصحاب الشافعي وجماعة من المتكلمين الى انه صلى الله عليه وسلم
كان متعبدا بها وان كل شريعة يثبت فهي في حق من بعده الى يوم القيامة
الا ان يقوم الدليل على النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها

شريعته ذلك النبي الا ان يثبت نسخها وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من
اصحابنا واصحاب الشافعي الى انه صلى الله عليه وسلم لم يكن متعبدا
بشرايع من قبلنا وان فعلى هذا لا يجوز العمل بها ما لم يقم دليل على
بقائها ببيان الرسول المبعوث بعده وذهب الجمهور من مشايخنا و
القاضي ابي زيد الى ان ما قص الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم
يعني ما ثبت بكتاب الله تعالى وببيان الرسول صلى الله عليه وسلم انه
كان شريعة من قبلنا يلزمنا العمل به على انه شريعة نبينا ما لم يظهر
نسخه **قوله** وهو التقليد الخ اعلم ان التقليد عبارة عن اتباع الانسان
غيره فيما يقول او يفعل معتقدا للحقية من غير تامل في الدليل فان هذا
المتبع جعل قول الغير او فعله قلادة في عنقه من غير مطالبة دليل
فعلى هذا لا يكون اتباع الصحابة رضي الله عنهم تقليدا حقيقة لانه
عمل بالدليل معنى كتقليدنا الانبيا الا انه يكون تقليدا باعتبار الصورة ثم
التقليد على اربعة انواع تقليد الامة صاحب المعجزة وتقليد العالم
صاحب الراي والنظر في الفقه لسبقه على اقرانه من الفقها وتقليد
العوام علما عصرهم لانا انما عرفنا المعجزة معجزة بالنظر والاستدلال
ثم عرفنا بالنظر ان صاحب المعجزة لا يكون الا صادقا وكذا تقليد العالم
من هو فوقه لان زيادة المزية لا تعرف الا بضرب الاستدلال وكذا
العامي الا بنوع استدلال والرابع باطل لانهم اتبعوهم بهوى نفوسهم
بلا نظر واستدلال وهو الذي ذم الله تعالى به الكفرة بقوله تعالى
انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مهتدون اذا عرف هذا فاعلم
انه لا خلاف بين الجمهور ان مذهب الصحابي اماما كان او حاكما
او مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر انما الخلاف في كونه حجة على التابعين
ومن بعدهم من المجتهدين فقال ابو سعيد البردعي وابو بكر الرازي
في بعض الروايات وجماعة من اصحابنا انه حجة وتقليده واجب يترك
به القياس مطلقا وهو مختار شمس الائمة وفخر الاسلام وابو اليسر

شريعة كل نبي ينتهي بوفاته او ببعثة نبي آخر الا ما لا يحتمل التوقيت والانتساخ كالتوحيد صح

وتقليد الابناء الآباء والثلاثة الاول صحيحة لانها ليست بتقليد محض لانها تقع عن ضرب استدلال صح

والمصنف

والمصنف وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه والشافعي
في قوله القديم وقال ابو الحسن وجماعة من اصحابنا لا يجوز تقليده الا
فيما لا يدرك بالقياس واليه مال القاضي ابو زيد وقال الشافعي في قوله
الجديد لا يقلد احد منهم وان فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهب
الاشاعرة والمعتزلة وادعوه على اصحابنا والتقليد فيما لا يدرك
بالقياس واختلف عملهم في غيره **قوله** بل الظاهر من حاله انه يفتي
بالخبر لانه الاصل ولهذا كانوا يفتون بالراي الا عند الضرورة
بعد البحث والمناقشة مع الاقران لاحتمال ان يكون عندهم خبرا
من الرسول صلى الله عليه وسلم واذا ثبت احتمال السماع في قوله كان
مقدما على الراي المحض الذي ليس لصاحبه خبر يوافقه وتقريره و
كان تقديم قول الصحابي من هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس
فان قلت ليس من عادتهم كتمان ما يبلغ اليهم من الحديث فلو كان
مسموعا لاسنده الى النبي صلى الله عليه وسلم لان تبليغ كلامه واجب
عليهم قلت الملازمة ممنوعة لعادتهم الجارية السكوت عن الاسناد
عند الفتوى وليس هذا الكتمان فان الواجب عند السؤال انما هو بيان الحكم
دون الاسناد اليهم الا اذا سكتوا عن السند فانه يجب عليهم
اظهاره ولئن سلم ان قوله صادر عن مجرد الراي دون السماع
فله الرجحان لمزية الصحبة ومشاهدة الوحي ومعرفة طريقة
الرسول صلى الله عليه وسلم في بيان الاحكام ولهم زيادة جد في
بذل مجهودهم في طلب القيام بما هو سبب قوام الدين وزيادة احتياط
في حفظ الاحاديث وضبطها والتامل فيما لا نص عندهم فيه غاية
التامل وهذه الامور تفيد زيادة الاطلاع على الماخذ والعلل وموافقة
مقاصد الشرع من وضع الاحكام وليست بموجودة في غيره ولا عمل
بالمرجوح مع وجود الراجح وليس احتمال الخطا بمانع لان حجته القديم
كما في خبر الواحد مع القياس اذ لا تلزمهم المجازفة والكذب لان الدين

والعلم بالحوادث والاحوال والاسباب التي نزلت فيها النصوص والحال التي تتغير باعتبارها الاحكام صح

ثابت بتقليدهم بخلاف ما يدرك بالقياس لان القول بالراى مشهور و
المجتهد يخطئ و يصيب فلا يكون قوله حجة لغيره ولقايل ان يقول سلمنا
ان الكذب و المجازفة لا يظنان بهم لكن احتمال الخطا فيه باق
لان ما ظنه دليلا على ثبوت المقصود يجوز ان لا يكون دليلا فى
الواقع فوقع الخطأ فى الاستدلال به فلا يكون حجة فلا يلزم غيره
كالاجتهاد باحتمال ان يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد اخر الا
يرى ان قول التابعين وساير المجتهدين فيما لا يدرك بالراى ليس بحجة
مع انه لا يظن بهم المجازفة والكذب فكذا قول الصحابى رضى الله
عنهم **قوله** لان مذهبهم لو كان حجة لتناقض الحجج واللازم باطل
فسلمنا ان الملازمة ممنوعة فان التناقض مندفع بترجيح المكلف
بما وضح له دليله او التوقف حتى يظهر رجحان احدهما او التخيير كالاقيسة
المتعارضة **قوله** واختلف عملهم فى غيره الخ لقايل ان يقول هذه
خارجة عن محل النزاع اى يؤدى عن الصحابى رضى الله عنهم فعل او قول
ولم يخالفه غيره من الصحابة فلم يكن هناك اقوى بين الصحابة فقد
ذكر فى الظهيرية ان قول ابى حنيفة قول ابن عمر وقولهما قول عمر ولما
وقع الاختلاف بينهم وجب المجتهد ترجيح برايه وكذا الكلام فى المسئلة
الاخرى على ما عرف فى موضعه وان لم يكن التوقف او التخيير كخبر الاحاد
والاقيسة المتعارضة **قوله** يعنى كما قال عمر رضى الله عنه اى وعلى وعثمان
وابن مسعود وانس رضى الله عنهم عملا لا بقول عايشة رضى الله عنها
قوله كما روى عبد الرزاق ان امرأة جاءت الى عايشة فقالت بعت من زيد
بن ارقم خادمى بثمانمائة ثم اشتريته قبل الاجل بستمائة فنقدته الستمائة
وكتبت عليه ثمانمائة فقالت عايشة بئسما اشتريتى وبئسما اشترى
اخبرى زيد بن ارقم ان الله ابطل جهاده وحجه مع رسول الله صلى الله
عليه وسلم ما لم يتب ثم تلت قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى
فله ما سلف وان اقتضى القياس جوازه كما قال الشافعى لان الملك قد تم بالقبض

لان محل النزاع م

من قوله ولا يخفى ان هذه المسئلة ليست من ذلك بيانه ان ضمان الاجير المشترك مختلف فيه صح

المشترى

للمشترى فيجوز بيعه من البايع كغيره لان قولها لما كان مخالفا للقياس
تعينت جهة السماع فجعلها جزاء مباشرة هذا العقد بطلان الحج و
الجهاد **قوله** وعن ابى حنيفة رحمه الله انه قال لا اقلدهم الخ وهذا هو
المذهب **قوله** وقال شمس الائمة الخ ذكر شمس الائمة لا خلاف فى ان القول
الشافعى رحمه الله ليس بحجة على وجه يترك به القياس لما روى عن ابى حنيفة
انه كان يفتى بخلاف رأيهم وانما الخلاف فى ان قوله هل يعتد به فى اجماع
الصحابة حتى يتم اجماعهم بدونه فعندنا يعتد به وعن الشافعى لا
يعتد به **قوله** وهو فى اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه
والاتفاق ايضا يقال اجمع القوم على كذا اى اتفقوا عليه والفرق بين
المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول يتصور من واحد وبالمعنى الثانى لا يتصور
الا من اثنين فما فوقهما ولا يخفى مناسبة الثانى للمعنى المصطلح **قوله** وقوله على
امر تناول القول والفعل اى السكوت والتقرير الشرعى والعقلى وبعضهم
قيد بحكم شرعى كما قيده المصنف فى الحكم بدل ليخرج الامور الدنيوية الغير
الشرعية وما ذكره الشارح اولى لان الاجماع حجة فيما لا يتوقف عليه صحته
سواء كان شرعيا او عقليا او دنيويا ويحمل قول من قيد بالشرع على ما يؤخذ
من الشرع فيشمل الاعتقاديات وعلى عدم اعتقاد الامر الدنيوى وفى كل من
التعريف عموم محل وهو شمول الاعتقاديات الموقوف عليه صحة الاجماع كما
سنذكره وشمول تعريف الشرح له اظهر كما لا يخفى فتامله **قوله** وقيد من
عصر لنفى توهم جميع الاعصار الوارد على من تركه لما يلزم عليه من عدم انعقاد
الاجماع الى اخر الزمان اذ لا يتحقق اجماع المجتهد ويمكن ان يدفع بالعناية فان
المجتهدين كما يصح اطلاقه على الموجودين الى يوم القيامة يصح اطلاقه على
الموجودين فى عصر من الاعصار والاتفاق يصلح ان يكون قرينة المراد
فتامل **قوله** هذا التعريف انما يصلح ان يكون قرينة المراد فتامل **قوله**
هذا التعريف انما يصح المراد عليه الاستصناع وبناء الربا واستقراض
الخبز بلا وزن والتثويب فى الاذان والاقامة واصول الشريعة فانها

باب الاجماع م

يجمع عليها ولا يتوقف الاجماع على الاجتهاد واجيب بان ابقا المجتهدين موجود فيها او يقال ان ذلك كله ثابت بالتواتر والاجتهاد ليس شرطا فيه على قول من لم يعتبر موافقة العوام وهو مذهب الجمهور **قوله** ويسمى اجماعا سكوتيا وهو من الادلة القطعية عند اكثر اصحابنا وانا لا نكفر جاحده لما فيه من توهم الشبهة **قوله** وفيه خلاف الشافعي حيث قال ان الاجماع السكوتي ليس بحجة وبه قال عيسى بن ابان من اصحابنا والقاضي ابو بكر الباقلاني من الاشعرية وبعض المعتزلة وداود الظاهري **قوله** وحديث ابن عباس رضي الله عنه غير صحيح بان الخلاف والمناظرة في مسئلة العول كان اظهر فيما بينهم من ان لا يخفى على عمر وكان عمر الين الى الحق كيف وقد كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير فيما لم اسمع وكان يقول امرأ اهدى الى عيوبي يؤيده انه لما نهى عن المغالاة في المهور في خطبته قالت امرأة اما سمعت قوله تعالى وآتيتم احديهن قنطارا افتمنعنا مما اعطانا الله فبكى عمر رضي الله عنه وقال كل الناس افقه منك يا عمر حتى النسا في البيوت وان صح فهو محمول على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة معه لما علم من ثبات عمر على مذهبه واجيب عنه الخ حاصل ما اجاب به عن هذا الحديث انه لا دلالة على نفي الخبث عن غيرها ولا على اختصاص عدم الاجماع المعتبر بهم وتخصيصها بالذكر لاظهار شرفها وفضلها لا ينفي فضل غيرها ولا اعتبار اجماع اهلها فان حكمه مع فضايلها لم تدل على ذلك اذ لا اثر للبقاع فيما نحن فيه وانما العبرة للعلم والاجتهاد ولا استبعاد ذلك من مالك اولته اصحابه وحمله بعضهم على ترجيح رواية اهل المدينة على رواية غيرهم بكونهم اقرب الى الرسول صلى الله عليه وسلم وحمله بعضهم على اجماع الصحابة اجماعهم على اجماع غيرهم ترجيحا لا يمنع مخالفتهم وحمله بعضهم على اجماع الصحابة باطلاق اهل المدينة وارادة الصحابة لاجماعهم فيها وحمله بعضهم على المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والصاع والمد والموذون وغيرها حتى قيل ان ابا يوسف رجع الى مذهبه

في سورة النساء

فى هذه

في هذه الامور بشهادة ابنا المهاجرين والانصار واتفاقهم على ذلك وصحح ابن الحاجب ان مذهب مالك ان اجماع اهل المدينة حجة على الاطلاق لم يرض لهذه التاويلات **قوله** وقيل الشرط الخ اختلف القائلون في حجية اجماع بعد الصحابة في انه هل يشترط عدم الاختلاف السابق الاجماع اللاحق ام لا وصورته اذا اختلف اهل العصر في مسئلة على قولين قد يستقر خلافهم فذلك هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده على احد القولين في تلك المسئلة وهل يكون عدم الاختلاف شرط الصحة ام لا فذهب اكثر اصحاب الشافعي وعامة اهل الحديث الى انه يمنع ويبقى المسئلة اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم لا يمنع من انعقاد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق به عند علمائنا الثلثة وهو مختار فخر الاسلام وتبعه المصنف وهو الاصح وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا عند ابي حنيفة يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنع وابو يوسف مع ابي حنيفة وفي رواية مع محمد وهو الاصح **قوله** مستدلين الخ يعني ان هذا البعض الذي اثبتوا الخلاف في الاصل المذكور بين ائمتنا استدلوا عليه بمسئلة الولد وهو ان القاضي اذا قضى ببيع ام الولد ينفذ قضاؤه عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد وقد كان هذا مختلفا بين الصحابة ثم اتفق من بعدهم على عدم جواز بيعها فدل على انهما جعلا الاختلاف السابق مانعا من انعقاد الاجماع اللاحق لانهما لو لم يجعلاه مانعا لما جوزا بيعها والصحيح ان هذا اجماع عند اصحابنا الثلثة لان الدليل الذي على ان اجماع الامة حجة لا يفصل بين ما سبق فيه الخلاف عن السلف ولا بين ما لم يسبق فيه الخلاف وانما نفذ قضا القاضي بجواز بيعها خلافا لمحمد عنده لان هذا اجماع مجتهد فيه فيكون فيه شبهة بمنزلة الخبر الواحد حتى لا يكفر جاحده ولا يضلل والقضا اذا صادف محلا مجتهدا فيه نفذ **قوله** وخلاف الواحد مانع اي من انعقاد الاجماع عند الجمهور وذهب احمد بن حنبل في احدى الروايتين ومحمد بن جرير الطبري وابو بكر

الراوي من اصحابنا الى انه غير مانع بل اتفاق الاكثر كاف في الانعقاد
فان قلت قد تفرد بعض الصحابة باشياء يتم الاجماع مع خلافهم
كخلاف ابي طلحة في اكل الجراد حيث قال لا يفسد الصوم وخلاف ابن عباس
رضي الله عنهما في ربوا الفضل قلنا بان خلاف الواحد انما يعتد به اذا
لم يكن مخالفا للنص اما اذا كان مخالفا لا يعتد به خلاف ابي طلحة مخالفا
لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ولا يتحقق ذلك مع اكل الجراد
وكذا خلاف ابن عباس رضي الله عنهما مخالفا للحديث المشهور وهو
قوله صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة الحديث ولهذا انكرت
الصحابة عليه راجع اليهم **قوله** ولنا ان لفظ الامة لقوله صلى
الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة الخ ان قيل هذا خبر
واحد فكيف يدل على حجية كل امة قطعا واجيب بان الروايات
تظاهرت عن النبي صلى الله عليه وسلم بعصمة هذه الامة عن الخطأ
انما دلت على حجية اجماع الكل والقدر المشترك بينهما متواتر ومشهور
ثم لا يخفى ان ادلة حجية الاجماع من الكل بطريق الحقيقة وعلى حجية
اجماع الاكثر بطريق المجاز والاصل هو الحقيقة ثم العام وان لم يدخل
الخاص لكنه اذا وجدت القرينة يراد منه مجازا فتنبه لذلك
وقيل اقل ما ينعقد به الاجماع ثلثة لان الاجماع مشتق من الجماعة
واقل الجمع الصحيح ثلثة واليه يشير عبارة شمس الائمة حيث قال
والاصح عندنا انهم اذا كانوا جماعة واتفقوا على قول مع سكوت
الباقين فانه ينعقد الاجماع وان لم يبلغوا احد التواتر فتامل
قوله وحكمه في الاصل المراد بالاصل ما كان اجماعا واما اجماع اهل
الاجتهاد من الصحابة فانه بمنزلة الخبر المتواتر وقيل المراد به اجماعا
ثبت باتفاق الخاصة والعامة لان الداخل تحت ادلة الاجماع
بلا شبهة **قوله** لان الاجماع ربما لا يكون موجبا للحكم قطعا بسبب
العارض كالاجماع السكوتي والمنقول بطريق الآحاد لا يوجب اليقين

فانه م

حتى لا

حتى لا يكفر جاحده واما انكار الاجماع القطعي فان الحكم المجمع عليه ان كان
مما يشترك فيه الخاصة والعامة مثل اعداد الركعات وفرض الحج
والصوم وتحريم الزنا وشرب الخمر والسرقة يكفر منكره لانه
منكر لامور الدين قطعا ولعل المراد بقوله في الاصل وان كان
مما يتفرد به الخاصة كتحريم تزويج المرأة على عمتها وخالتها و
فساد الحج بالوطئ قبل الوقوف وتوريث الجدة السدس لم يكفر
منكره ولكنه يحكم بضلاله وخطائه لانه وان كان قطعيا
الا ان منكره متأول والتأويل يمنع الكفر فافهم **قوله** وانما قيد
الحكم بالشرعي الخ حاصله ان التقييد بالشرعي يدخل ما يتعلق
بالاصول لنفي الشريك ورؤية الباري لا في جهة وما يتعلق بالفروع
كوجوب الصلوة يخرج ما يتوقف عليه صحة الاجماع لوجود الباري
وصحة الرسالة لئلا يلزم الدور وما يتعلق بامور الدنيا كتجهيز
الجيش وعمارة الارض فانه مختلف فيه قال بعضهم يكون حجة
وقال بعضهم لا يكون **قوله** وقالت المعتزلة انه ليس بحجة الخ
حكم الاجماع في الاصل ان يكون حجة شرعية قطعية عند عامة
المسلمين وذهب الخوارج والنظام والقاشاني من المعتزلة واكثر
الروافض الى انه ليس بحجة ثم لا يخفى ان هذا الخلاف ينافي قوله
اولا اي بالاجماع فتامله **قوله** ولنا [illegible] قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين وجه التمسك به انه
تعالى امرنا بالكون مع الصادقين والمراد من الصادق هو الصادق
في كل الامور اذ لو كان المراد الصادق في بعض الامور للزم منه
الموافقة كلا الخصمين لان كل واحد منهما صادق في بعض الامور
ثم لا يجوز ان يكون الامر امرا بالمتابعة في بعض الامور لانه غير
متعين في هذه الاية فيلزم منه الاجمال فيه التعطيل ثم نقول الصادق
في كل الامور التي يجب متابعته في كل الامور اما مجموع الامة اذ لا يجوز

ان يراد بعضهم والثاني باطل لان التكليف بالكون منهم يستلزم
القدرة عليه ولا تثبت القدرة عليه الا بمعرفة اعيانهم وقد يعلم
بالضرورة انا لا نعلم واحداً بعينه نقطع فيه بانه من الصادقين
فيثبت ان الصادقين الذين امرنا بالكون معهم مجموع الامة **قوله**
فان قلت لا يلزم من قبول شهادتهم الخ فيه بحث فان المراد بشهادتهم
في الاخرة على الامم بان الانبيا عليهم الصلوة والسلام بلغوا اليهم
الرسالة لا فيما اجمعوا ان يكونوا عدولا في الاخرة لان عدالة
الشهود تعتبر حال الادا سلمنا ذلك لكن المراد من كان في زمان
نزول الاية وسلمنا ان العبرة لعموم اللفظ لكنه عارض لانه يجعل
اهل الكتاب شهدا بقوله تعالى وانتم شهدا وليس اجماعهم حجة
فكذا هذه الامة واجيب بان الله تعالى ذكر الشهادة مطلقة فيتناول
الدنيا والاخرة ومن شهادتهم حكمهم فيما اجمعوا عليه لو كان المراد
صيرورتهم عدولا في الاخرة لم يكن في تخصيصهم فائدة لان جميع
الامم عدول واجماع اهل الكتاب يحمل انه كان حجة وحين كان اهل الكتاب
شهدا به ولم يبق اليوم حجة لكفرهم على ان تأويل وانتم شهدا بما
فيه من نبوة محمد صلى الله عليه وسلم **قوله** والداعي قد يكون الخ اعلم
ان سبب الاجماع نوعان داع وناقل فالداع هو المدعي يدعوهم الى الاجماع
ويحملهم عليه والناقل هو الخبر الذي ينقل الاجماع الينا والفرق بينهما
ان السبب الداعي للانعقاد والناقل للاظهار واعلم ان الجمهور على انه لا يجوز الاجماع
الا عن سند من دليل وامارة لان عدم السند يستلزم الخطأ او الحكم في
الدين بلا سند يستلزم خطأ ويمتنع اجماع الامة على الخطأ او الحكم في
الدين بلا فائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث عن الدليل
وحرمة المخالفة وصيرورة كون الحكم قطعيا **قوله** وقال بعضهم لا
ينعقد الا بدليل قطعي لانه قطعي فلا يبنى الا على قطعي وجوابه ان كونه
حجة ليس مبنيا على سنده بل هو حجة بذاته كرامة لهذه الامة والدليل

على بطلان

على بطلان هذا المذهب انه لو اشترط كون السند قطعيا لدفع الاجماع
لغوا ضرورة ثبوت الحكم بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا
يجوز الاجماع من قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد انه لو اشترط
كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى
انه لا يثبت حكما في شيء من الصور اذ التاكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما
اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو اثبات الحكم بطريق القطع
واذا كان قطعيا فهو يفيد التاكيد كما في المنصوص **قوله** على حكم فلا
يكون لغوا **قوله** وقال بعض لا ينعقد الاجماع الا من خبر واحد او قياس
اذ عند وجود الكتاب والسنة المتواترة لا يحتاج الى الاجماع لان الحكم
اذا يكون ثابتا بهما الايه وجوابه ان ادلة ثبوته لا تفصيل فيها
بين قطعي وظني وقد تقدم فائدة الاجماع بعد وجود السند وكذا
بعد كونه قطعيا **قوله** واذا انتقل الينا بالافراد بفتح الهمزة جمع فرد
وهو الواحد وبكسرها مصدر افرد بمعنى صيره فردا بروايته له دون
غيره يرجح الاول بمقابلته بمفرد المتواترة والحاقه بلفظ الاحاد
ليكون المعنى ان نقله اما بطريق الاجماع والشركة في نقله واما
بطريق الافراد به والاختصاص بنقله بحيث لم ينقله عدد يبلغون
عدد التواتر **قوله** قال بعض اصحاب الشافعي رحمه الله وهو قول بعض
اصحابنا ايضا **قوله** لان الاجماع قطعي ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف
يثبت به القطع وتقدير الجواب انا لا نثبت بنقل الواحد اجماعا قطعيا
موجبا للعلم ليمتنع بثبوته به ظنيا موجب العمل بخبر الواحد ثبت بدلايل
قاطعة وهي اجماع الصحابة رضي الله عنهم ودلالة النصوص ولم
يوجد ههنا دليل قاطع يدل على وجوب العمل به فلو ثبت لكان بالقياس
على خبر الواحد ولا مدخل للقياس في اثبات اصول الشريعة لانه
نصب شرع بالرأي واجيب بان وجوب العمل به ثبت بطريق الدلالة
بان يقال نقل الواحد للدليل الظني موجب للعمل قطعا كالخبر الذي تحملت

اما بطريق المتواتر او بطريق الاحاد ويرجح الثاني بمقابلته بالاجماع ليكون المعنى ان نقله صح

واسطة بين ناقله والرسول صلى الله عليه وسلم فنقل الواحد للدليل
القطعي وهو الاجماع الذي لم يتخلل بينه وبين ناقله واسطة اولى
بان يوجب العمل قطعا لان احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به
اكثر من احتماله في مخالفة المظنون به واذا ثبت وجوب العمل به
في هذه الصورة يثبت فيما اذا تخلل في نقله وسايط لعدم القايل
بالفصل هذا ولقايل ان يقول خبر الواحد انما صار ظنيا بواسطة
شبهة في اتصاله والا فهو في الاصل حجة قطعي لعلة قطعية كالاجماع
بل اولى اذ لا شبهة لاحد في ان المسموع من النبي صلى الله عليه وسلم
حجة قطعا **قوله** حتى يكفر جاحده والنسخ في هذه الاجايزة بمثله
فيجوز ان يجمع الصحابة على حكم ثم يجمعوا على خلافه بعد مدة ولو
اجمعوا اهل القرن الثاني على خلا فيهم لا يجوز لانه يصلح ناسخا لكونه
دون الاول ولو اجمع القرن الثاني على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز
والحاصل ان القطعي ينسخ بالقطعي لا بالظني والظني ينسخ بهما كذا في شرح
البزدوي ولا ينافي هذا ما تقدم في النسخ لانه محمول على اجماع
غيره من قرنين فتنبه **قوله** لا يكفر جاحده الاجماع السكوتي وان
كان من الادلة القطعية نظرا الى هذه الشبهة **قوله** لانه بمنزلة
المشهور حتى لا يكفر جاحده بشبهة الاختلاف ويجوز به الزيادة
على الكتاب **قوله** ولقايل ان يقول السكوت في الدلالة دون النص
فكيف يكون السكوتي اعلى درجة من التنصيص والجواب ان الصحابة
لما اختصت باوصاف لم يكن لغيرهم كان سكوتهم ارفع من تصريح
غيرهم **قوله** ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول اخر عند الجمهور و
اجازه الظاهرية محتجين بان الممنوع منه انما هو مخالفة الاجماع
ولا اجماع مع مخالفة هذا الخلاف كيف وقد احدث ابن سيرين قولا
ثالثا بعد اجماع الصحابة على قولين في زوج وابوين وامراة وابوين
من حيث جعل للام في الاولى الثلث مما بقي بعد فرض الزوج كما هو قول

يعني لما فيه من توهم الشبهة كما قدمناه و لا ينافي هذا جعله قبل هذا من الادلة الظنية

عامة الصحابة وفي الثانية ثلث جميع المال كما هو قول ابن عباس رضي الله
عنهما وكذا مسروق احدث قولا سابعا في قول الرجل لامراته انت
علي حرام بعد اجماعهم على ستة اقوال فيها وهو انه لا يتعلق بهذا
الكلام حكم ولنا ان الصحابة اذا اختلفوا على قولين مثلا فقد اتفقوا
في المعنى على المنع من احداث قول ثالث لان الحق لا يعدو اقاويلهم ولا
يجوز ان يظن الجهل به فلو جاز احداثه لاحد ثوابه وقد منعوا منه
الا يرى منعوا في الجد مع الاخوة من احداث قول ثالث يقضي بكل المال
للاخوة دون الجد وايضا احداث القول الثالث يستلزم بطلان
القولين الاولين المستلزم اجماعهم على الخطا هكذا قالوا ولقايل
ان يقول على الاول انما منعوا منه بشرط ان لا يؤدي اليه الاجتهاد
لا مطلقا ومثله الجد انما لم يجوزوا فيها احداث القول بجعل المال
كله للاخوة دون الجد لانه مخالف لاجماعهم على عدم حرمان الجد وعلى
الثاني بان كان واحدا لم يلزم من تجويز القول الثالث حقيقة او الخطا
قد يعمل به وان كان متعددا لم يلزم الثالث ان استلزم رفع ما
اجمعوا عليه لم يجز كجعل المال كله للاخوة دون الجد لانه مخالف
لاجماعهم على عدم حرمان الجد وان لم يستلزم ذلك جاز كجعل
النية شرطا في بعض الطهارات لانه لا يستلزم رفع اجماعهم
في ذلك على قولين احدهما ان النية شرط في الطهارات كلها كما هو
قول البعض والثاني انها ليس بشرط في شي منها كما هو قول الباقين والله
اعلم واحكم **قوله** القياس في اللغة هو التقدير يقال قست الارض
بالقبضة والثوب بالذراع اذا قدرتهما وقاس الطبيب الجرح اذا
سوه بالمسمار ليعرف مقداره ويستعمل في المساواة مجازا و
العلاقة الملازمة لان تقدير الشي بالشي مستلزم للمساواة بينهما
يقال قاس النعل بالنعل اي سواها بصاحبتها ثم وصلت القياس في
اللغة هي الا ان كلمة على جعلت للبناء لا الاثبات ابتدا **قوله** وفي

بجده

مقدار عمقه

صلته في اللغة فيقال قاس عليه لتضمن معنى البناء كيد اعلى ان القياس الشرعي

الشرعي الخ القياس في اصطلاح اهل الشرع قسمان عقلي وشرعي فالعقلي
ما استعمل في اصول الديانات وقيل هورد غايب الى شاهد ليستدل
به عليه والشرعي ما عرفه المصنف **قوله** واعترض بسبب الجنون
بسبب الصغر في سقوط الخطاب بجملة العجز عن الفهم ولم يشمله التعريف
لان ذكر الاصل والفرع في المعدوم فاسد لان الاصل اسم شي يبتني
عليه غيره والفرع اسم شي يبتني على غيره والمعدوم ليس بشي ولا
قابل الاتصاف بالسبقية او اللحوقية ولا يستقيم منع القياس
بين المعدومين ودعوى ان المثال المذكور انما هو قياس العدميين
لا المعدومين وان الشي ما يصلح ان يعلم عنه ويخبر لعدم تحقق الفرق
بين العدمي والمعدوم في الصدق وان تحقق في المفهوم اذ لا معنى
لما نسب الى العدم في الخارج الا ما قام به العدم فيه والشي وان اطلق
مجازا او حقيقة لغوية او اصطلاحا اعتزاليا على ما ذكر لكن لا يطلق
على المعدوم في اصطلاح اهل السنة والتعريف الاصطلاحي لهم فلا
يليق الاتيان بما لا يليق اصطلاحهم واورد ايضا على عكس قياس
الدلالة وقياس العكس فانهما قياسان وان لم يصدق التعريف عليهما
لان الاول مساواة فرع لاصل في وصف جامع الرايحة الدالة على الشدة
المطربة والتقدير في العلة لا يشتمل التقدير في دليل مساويهما
فلا ينعكس والثاني اثبات نقيض حكم الاصل كقولنا اشتراط الصوم
في الاعتكاف المطلق لما وجب الصوم في الاعتكاف بالنذر بالاتفاق
وجب في الاعتكاف بغير نذر بدليل عكسه في الصلوة فانها لما لم يجب
في الاعتكاف بالنذر بالاجماع فلم يجب بغير نذر فالاصل في هذا القياس
هو الصلوة والفرع هو الصوم والحكم في الاصل وهو الصلوة عدم
وجوبها في الاعتكاف وعدم كونها شرطا فيه والحكم في الفرع وجوده
وهو الصوم نقيضه وهو وجوب الصوم وكونه شرطا في الاعتكاف
والتقدير في العلة المقتضي لهما وانهما في العلة لا يشتمله لان المحقق
لما وانهما

لا يكون علة للحكم دليلا له كقياس النبيذ على الخمر في التحريم بجامع صح

في هذا القياس عدم تقدير الاصل بالفرع في الحكم والعلة وهو نقيض
في القياس المعروف وهو تقديرها في الحكم والعلة فلا ينعكس التعريف و
اجيب بان قوله اظهار الحكم انما يكون بالاستدلال عن دليله مسلم
لكن قولنا الدليل هو القياس ممنوع بل الدليل الذي اظهر حكم الفرع هو ما
اوجب الحكم في المقيس عليه والاظهار بهذه الصفة هو القياس وثبوت الحكم
في الفرع حكم هذا الاظهار بقي شي اخر وهو ان تقدير الاصل بالفرع في الحكم
والعلة وهو نقيض المتحقق في القياس وهو تقديرهما في الحكم والعلة لا ينعكس
ولا ينعكس به التعريف واجيب بانهما ليسا بمرادين بمطلق القياس فانهما
ليسا بقياسين حقيقة ولذا لا يستعملان الا مضافين ويمكن رده
بان المراد لا ينفي الايراد **قوله** والحد الصحيح الخالي في ايراد ما سلف مما
ذكره صاحب الميزان والشيخ ابو منصور واختاره المحققون **قوله** لان
القياس مظهر لا مثبت بل المثبت هو الله تعالى وذلك ان تقول الادلة كلها
انما هي امارات وعلامات على ثبوت الاحكام والمثبت انما هو الله تعالى واضافة
الاثبات اليها مجاز لا خصوصية لذلك القياس والجواب ان القياس لا
يسند اليه الاثبات لا حقيقة ولا مجازا انما هو دليل الاصل فالقياس
مغير لحكم الاصل في الخصوص الى العموم بثبوته في الفرع فكان النص بعمومه تناول
صورة الفرع وقد خفي علينا فاظهر القياس **قوله** وانما قال الخ والما
ذكر لفظ المذكورين فلاجل ان يعم التعريف الموجودين والمعدومين
وقد وقع في عبارة القوم انه تعدية حكم الاصل الى الفرع بعلة متحدة
واعترض عليه بانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف
ولو سلم فيلزم عدم بقا الحكم في الاصل لانتقاله عنه ولو سلم فالثابت
في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله لان تعدد الاوصاف بتعدد المحال
واجيب بان المراد من التعدية اثبات مثل حكم الاصل في الفرع من الجواز
والفساد والحل والحرمة ونحوها لان التعدية في هذا الموضع لا يتصور
الا بهذا الطريق وهذا مفهوم من هذا الكتاب بغير قرينة لفظية

ولا مجازا بل هو مظهر لكون حكم الفرع داخلا تحت حكم الاصل بدليله والمثبت حكم الفرع صح

كقولك ضربته ضرب زيد غلامه يفهم منه ضربته مثل ضربه لاستحالة ان
يكون ضربه ضرب زيد فكذا فيما نحن فيه قوله فلا يجوز اثباته بالقياس
لما في اصله بالشبهة وتعالى الله عن العجز عن اثباته حقه بدليل لا شبهة
فيه قوله نقلا وعقلا نصبهما اما على التمييز او على الظرفية او المصدرية
او بنزع الخافض يعني انه حجة بالنقل والعقل قوله اما النقل فقوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار فان المطلوب يثبت باشارته لان الاعتبار
رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه وهذا يشتمل الاتعاظ والقياس
بنوعيه فيكونان ثابتين بمنطوق الاية غير انها مسوقة الاعتبار بمعنى
الاتعاظ لا له باعتبار القياس فيكون بالمعنى الاول ثابتا بعبارة النص
وبالمعنى الثاني ثابتا باشارته سلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ لا غير

اي القياس العقلي والقياس الشرعي

ولكنا نثبت القياس به بطريق الدلالة المسماة بفحوى الخطاب وطريقها
ان الله تعالى ذكر في النص هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالشوكة
والقوة ثم امرنا بالاعتبار لنكف عن مثل ذلك السبب لئلا يحصل لنا مثل
ذلك الجزاء وحاصله ان العلم بالعلة يوجب العلم بالحكم وهو كذلك في
الاحكام الشرعية من غير فرق وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد
فيكون دلالة نص لا قياسا فلا يلزم منه اثبات القياس بالقياس
ودلالة النص مقبولة بلا اختلاف وانما الخلاف في القياس الذي يعرف
فيه العلة بالاستنباط كذا قاله ثعلب قلت وقال غيره الاعتبار الاتعاظ
بل هو الاسبق الى الفهم على ما سبق والجواب على تقدير التسليم المطلوب
حاصل بالدلالة لان المتعظ ينتقل من العلم بحال كثيرة الى العلم بحال
نفسه على ان المامور مطلق الاعتبار الذي هو القياس الشرعي احد
جهاته وهو يكفي في المطلوب قوله ومن هذا يعرف ان الاول استدلال
بعبارة النص قد علمت ان الاول انما هو استدلال باشارة الاية
وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لانها مسوقة الاعتبار
بمعنى الاتعاظ لا له باعتبار القياس ولكنها يشتمل الاتعاظ والقياس

كما بيناه

كما بيناه فتامله قوله وهذا استدلال بدلالته على تقدير تخصيص الاعتبار
بالمثلات وعلى تقدير عموم الاعتبار في المثلات وغيرها فهو صريح
في الاستدلال بعبارة النص قوله وحديث معاذ معروف لخ القايل
ان يقول حديث معاذ ظني لانه احاد والمسئلة اصولية فلا يجوز
الاكتفاء فيها بالظن فالاولى الاقتصار على الدليل القطعي قوله في قوله
صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة مثل بمثل يروى برفع مثل وفضيه
متفق عليه من حديث عبادة بن الصامت رفعه الذهب بالذهب و
الفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح
مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد فاذا اختلفت هذه الاوصاف فبيعوا
كيف شئتم اذا كان يدا بيد من حديث سعيد الذهب بالذهب وزنه
مثلا بمثل يدا بيد فمن زاد او استزاد فقد اربى الاخذ والمعطي فيه
سواء قوله بدلالة الباء يعني انما قدر المحذوف من مادة البيع لانه
وارد في المبادلة والباء فيها للالصاق فاستدعت ملصقا به والمناسب
له فيما نحن فيه قوله تقديره بيع الحنطة بالحنطة ويجوز ان يقدر
بفعل مجهول نحو تباع الحنطة وكلا التقديرين على صيغة الخبر بمعنى
الامر قوله والحنطة مكيل اي اسم على المكيل معلوم موضوع لنوع من
الطعام الذي يصح ان يكال فليس المراد تحقيق بالكيل فان ترك كيله
لا يخرج كونه كيليا قوله فو بجنسه يعني في الحديث قال الحنطة قوله
والاحوال مشروط لكونها صفات والصفات مقيدة كالشروط
لان الطلاق يتعلق بالركوب كما يتعلق بالدخول من قوله ان دخلت
الدار راكبة فانت طالق قال في التقريب وفيه نظر اذ لا نسلم ان
الوصف بمعنى الشرط قوله والامر للايجاب الظاهر للاباحة والتقييد
بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها
لكنه لما لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكن ان يجعل عدم جواز البيع عند
انتفاء الصفة منفيا بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه المصير الى

ان الامر للايجاب باعتبار الوصف يعني ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة واجبة ولا بعد في ان يكون الشيء مباحا ويجب رعاية شرطه عند الاقدام عليه وكاخذ الرهن كالنكاح فانه مباح ويجب فيه شرطه وهو الاشهاد عند الاقدام عليه وكاخذ الرهن فانه جايز والقبض فيه واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر منصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا **قوله** واراد بالمثل يعني القدر لقيام الاجماع على عدم اعتبار المماثلة من جميع الحيثيات **قوله** اى الفضل على القدر الشرعي وادناه في المكيلات نصف صاع وفي الموزونات قيراط من الذهب ودرهم من الفضة وهذا لان الفضل لا يتصور الا بناء على المماثلة وهي انما يكون بالقدر والفضل لا يتصور الا على القدر من الجانبين وذكر في الفوايد البدرية لشيخ الاسلام ان الفضل على القدر يكون قدرا وادناه نصف صاع فالواجب ان يكون الزايد حراما واذا كان الفضل كذلك واما ما دون ذلك فلا يحرم وهو مخالف لرواية عامة الكتب اذا لم يبلغ ذلك نصف صاع من احد الجانبين فاذا بلغ ذلك كما اذا باع حفنة بقفيز حرم الفضل لان ما دون نصف صاع في حكم الحفنة وكذا الثمن الحفنة والحفنتان عندنا بالقيمة ولو وضعت مكاييل اصغر من نصف صاع كربع قدح وثمن قدح كما في ديارنا فلا شك في الربوا وكون الشرع لم يقدر بعض المقدرات الشرعية في الواجبات المالية باقل منه لا يهدر التفاوت المتيقن وفي الاسرار ما دون الحبة من الذهب والفضة لا قيمة له **قوله** لان اسم لمطلق زيادة في احد البدلين وقيل هو فضل مال لا يقابله عوض في معاوضة مال بمال وقيل هو فضل خال من عوض بشرط لاحد المتعاقدين في المعاوضة ولا يخفى ان كلا من هذه التعاريف غير

منعكس فان بيع الدرهم نسيئة ربوا وليس فيه فضل مال لا يقابله عوض وفي جميع العلوم الربوا عبارة عن عقد فاسد وان لم يكن فيه زيادة وهذا التعريف فيه شموله جميع الافراد اللهم الا ان يقال المراد بالفضل اعم في الحقيقي والتقديري لكنه مجاز وفي الاسبيجابي اتفقوا على انه لو انكر ربوا النسيئة يكفر ولو انكر ربوا الفضل اختلفوا فيه فان ابن عباس رضي الله عنهما لا يراه **قوله** لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى لان كل موجود من المحدثات موجود بصورته ومعناه **قوله** وذلك بالقدر والجنس لان القدر عبارة عن التساوي في المعيار وبه تحصل المماثلة الصورية واليه اشار صلى الله عليه وسلم بقوله مثلا بمثل والجنس عبارة من التشاكل في المعنى وبه يثبت المماثلة المعنوية واليه اشار صلى الله عليه وسلم بقوله الحنطة بالحنطة ولقايل ان يقول المماثلة الصورية كما تحصل بالوزن والكيل تحصل بالعدد ايضا فانه يجعل العدديات امثالا متساوية كالكيل في الكيليات بدليل انهما يضمنان بالمثل في ضمن العدوان والجواب انا لا نسلم ان العدد يجعلها متساوية وانما جعلت امثالا في ضمان العدوان مع قيام التفاوت للضرورة الا ان الاتلاف قد تحقق والخروج عن العدوان واجب والتفاوت في القيمة اكثر فلو لم يتحمل هذا التفاوت لوقعنا في تفاوت اكثر منه وهو القيمة **قوله** وهو قوله صلى الله عليه وسلم جيدها ورديها سواء وهو وان لم يوجد في كتب الستة هذا اللفظ ولكنه ماخوذ من اطلاق ما قدمناه من حديث ابي سعيد هذا ولقايل ان يقول لو سقطت الجودة عند المقابلة بالجنس لجاز بيع الاب والوصي مال الصغير بمثله رديا ولكان بيع المريض في مرض الموت حنطة جيدة بردية معتبرا من جميع المال لا من الثلث والتالي باطل والملزوم مثله واجيب بان الجودة ساقطة في غير المقابلة بالجنس لا محالة وعدم الجواز والاعتبار من الثلث

باعتبار ان يعرف هؤلاء مقتصرا على الوجه الا نظيره ولا نظير فى تصرف
يفضى الى سقوط الجودة فليتامل **قوله** هذا حكم النص اى هذا الذى ذكر
من الامور الثلثة وهو وجوب التسوية والحرمة عند فواته والداعى
حكم النص اما الاول فلان النص سيق له فكان ثابتا بعبارته واما الثانى
ثابتة باشارته واما الثالث فقد يثبت ضرورة للاول فكان ثابتا
باقتضائه فتبين ان الكل حكم النص ثم بعدما تأملنا ووقفنا على هذه
المعانى لم يبق لنا الا الاعتبار وقد وجدنا الارز وغيره كالدهن و
الجص وساير المكيلات والموزونات امثالا متساوية وهى المنصوص
عليه فى العلة المذكورة فكان الفضل الزايد على المماثلة فيها فضلا
خاليا عن العوض فى عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت لاحدهما على الاخر
فى الحكم فلزمنا اثباته فيه على طريق الاعتبار والحاق غير المنصوص به فى
الحكم بالعلة الجامعة **قوله** والحشر الثانى اجلاء عمر رضى الله عنه اياهم
من خيبر الى الشام وقيل الحشر الثانى يوم القيامة لان المحشر يكون بالشام
وعن ابن عباس رضى الله عنهما من شك ان المحشر يكون بالشام فليقرأ هذه
الاية وقيل الاول لا يدل على التكرار بدليل ما لو قال اول عبد اشتريته
فهو حر فاشترى عبدا يعتق من غير توقف الى شراء عبد اخر وهذا ضعيف
لان الاول يدل على ثان لغة وان لم يتوقف على وجوده **قوله** فيما لا
نص فيه من الاقوال والافعال والاعتقادات **قوله** والجواب عن نفاه
القياس الخ اما تقرير الجواب عن الاية فان الاية كون القياس حجة لا
ينافى كون الكتاب كافيا لان حجيته ثابتة بالكتاب فلا يكون خارجا عنه
ولا من بيانه او نقول ليس فى الكتاب بيان كل شئ صريحا بالاتفاق الا
ترى الى قوله تعالى ولا تقل لهما اف ليس فيه صريح النهى عن الضرب و
الشتم فلما لم يكن فيه بيان كل شئ صريحا دل ان المراد بالتبيان بالمعانى
المودعة فيه والمعانى نوقف عليها تارة صريحا وتارة دلالة وتارة
اشارة واقتضاء ولا يحصل ذلك الا باجتهاد الرأى فيكون ما تمسكوا به

حجة

حجة لنا عليهم بعد ان زعموا انهم علينا واما عن السنة فان قياس
بنى اسرائيل لم يكن كقياسنا فانهم كانوا يقيسون فى نصب الشرايع ما
لم يكن فى التورية بما كان فيها ونحن نرد مشروعا الى نظايره وايضا
كان قياس بنى اسرائيل باعتبار الصورة دون المعنى كما يفعله اصحاب
الطرد فى يومنا هذا على ان الحديث ليس بحجة لانه خبر واحد وهو لا
يوجب الا العمل وحجية القياس من باب العلم والاعتقاد ولا يقال يرد
عليكم مثل هذا فيما تمسكتم به من اخبار الاحاد لانا نقول انما يرد علينا
اذا لم يكن مشهورة بتلقى الصحابة اياها بالقبول والتلقى ثابت بالاجماع
فكان ما تمسكنا به مشهورا وهو يوجب العلم والعمل وعن المعقول فانه تعالى
اطلق لنا العمل بالرأى فى جهة القبلة وهو محض حق الله تعالى لانه لاداء
حقه تعالى ولم يكن فى ذلك منافاة لكمال قدرته والفرق بين القياس
وخبر الواحد ساقط لان علة القياس موجبة عندنا للعلم كاصل الخبر
لان الوصف كالخبر والتعليل كالرواية فكما يحتمل الرواية الغلط يحتمل التعليل
الغلط من غير فرق **قوله** والاصول فى الاصل معلولة الخ استقبح لفظ
المعلول لان العلة التى هى المصدر لازم والنعت منه عليل والصواب ان يقال
هذا النص معلل او غير معلل والجواب انه قد جاء فهو معلول قال فى المغرب
يقال رجل عليل ومعلول اى ذو علة اذا عرفت هذا فنقول قد اختلف العلماء
فى تعليل النصوص على اربعة مذاهب احدها ان الاصل فيها عدم التعليل حتى
يقوم دليل بالتعليل الثانى ان الاصل معلول بكل وصف ولكن لا بد من دليل يميزه
من بين ساير الاوصاف وينسب هذا المذهب الى الشافعى ولكن المشهور فيما
بين اصحابه ان الاصل فى الاحكام التعبد دون التعليل الرابع وهو مذهبنا
ان الاصل التعليل الا لمانع وانه لا بد فى ذلك من تمييز الوصف الذى هو علة
عن غيره من الاوصاف ومع ذلك لا بد قبل التمييز من قيام الدليل على ان
ذلك الذى استخرج علته معلول فى الجملة وليس حكمه مقتصرا على مورده
لان الاصل فى النصوص وان كان هو التعليل الا انه انما يثبت بطريق الظاهر

خلافه وان لم يسق له النص لكنه ثابت بالنظم لغة بقوله والفضل ربوا فكانت الحرمة صح

ما لنا لا نعلم كونه معلولا بكل وصف منها بعينها صح

التعليل صح

التعليل يثبت

الاجماع أن بعض النصوص غير معلول لان الظاهر انما يصلح حجة للدفع دون
الالزام كالاستصحاب ويظهر ثمرة هذا الاصل في المذهب في الحنطة
بان الربوا ثابت فيهما بالنص وهو معلول عندنا بعلة الوزن والجنس
وغير معلول بذلك عند الشافعي فلا يصح منا الا ان يستدل عليه بان الاصل
في النصوص التعليل وانما علينا اقامة الدليل بان النص معلول في الحال **قوله**
اللام يكون بمعنى في قوله غنى عن المعلول بالشاهد يعني كان يقول انه في
الحال معلول وقد يقال كون اللام تكون بمعنى في مجاز ان سلم هذا
الاستعمال المستشهد به والعدول عن الحقيقة الى المجاز لابد من دليل
ولكنه لفظ معلول صريح في المقصود عن لفظ شاهد فيجاب بان
النكتة كون اللام اخصر من في وانما عبر بالشاهد للنكتة التي ذكرها
الشارح ان النصوص شهود الله على احكامه وقد حل بعض الشراح
عبارة المتن في هذا المقام بخلاف ما ذكره الشارح وهذه عبارته قبل
ذلك المذكور من التعليل والتمييز من قيام الدليل على انه اي ذلك النص الذي
اريد تعليله للحال وقت القياس معلول في الجملة بعلة سيتوسل بها على
ان ذلك الوصف شاهد على ان حكم النص متعد بها الى غير مورده لا
قاصر عليه فابقيت اللام على حقيقتها وكذا الشاهد ولم يجعله معبرا به عن
معلوله ولا يخفى ما فيه من التكلف لكن ترجيع الاسم الاشارة الى المذكور
الشامل للتعليل والتمييز اولى مما فعله الشارح والله اعلم **قوله** ثم للقياس
تفسير وشرعا الى اخره اعلم ان باب القياس يشتمل على بيان نفس
القياس اي مفهومه لغة واصطلاحا وشرطه وركنه وحكمه ودفعه
ولابد من معرفة هذا المجموع لان الشارع في شيء لابد ان يتصوره اولا ليكون
على بصيرة في طلبه او زيادة بصيرة ولا يوجد الشيء الا عند وجود شرطه
ولا يقوم الا بركنه ولم يشرع الا لحكمة لان الشيء انما يخرج عن العبث الا
بكونه مفيدا وذلك انما يتحقق بالحكم وبعد تحقق ذلك بقي للسائل
ولاية الدفع فيحتاج الى جواب يتخلص به عنه **قوله** فشرطه الحسي ثلثة

شروطه

انواع

انواع وقد مر شروط حكم الاصل وشروط الفرع اما شروط حكم الاصل
فسبعة عند المصنف اربعة شروط وضمن الشرط الثالث ستة
وانما جعل مجموع الستة شرطا واحدا لان الكل راجع الى تحقق التعدي
فانه لا يتم الا بالجميع بخلاف الشروط الثلثة **قوله** وهو محل الحكم المنصوص
عليه اختلف العلما في تعيين الاصل والفرع في هذا الباب فالاصل عند اكثر
الفقهاء واهل النظر هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على الحنطة
مثلا في تحريم بيعه بجنسه متفاضلا كان الاصل هو الحنطة عندهم لان
الاصل ما كان حكم الفرع مبنيا منه ومردودا اليه وذلك هو البر في
هذا المثال وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص
او اجماع كقوله صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل وذهب طائفة
على ان الاصل هو الحكم في المحل المنصوص عليه لان الاصل ما ابتنى عليه غيره
وكان العلم به موصلا الى العلم او الظن بغيره وهذه الخاصة موجودة
في الحكم دون المحل والدليل وهذا النزاع لفظي لامكان اطلاق الاصل على كل
واحد منها لابتناء حكم الفرع على الحكم في المحل المنصوص عليه وعلى المحل و
النص لان كل واحد اصله واصل الاصل لكن الاشبه ان يكون الاصل
هو المحل كما هو مذهب الجمهور لان الاصل كما يطلق على ما يبتنى عليه غيره و
على ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين من غير عكس وفيه
نظر لاستقامة اطلاقه على الباقيين بالمعنيين نعم اذا كان اشبه
بمتابعة الجمهور فهو وان كان تقليدا لكن بعلته **قوله** صحيح واما الفرع
فهو المحل المشبه عند الاكثر كالارز وسائر الربويات وعند البعض هو
الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم البيع بجنسه متفاضلا وهذا اولى
لانه هو الذي يبتنى على الغير ويفتقر اليه الا انهم لما سموا المحل المشبه به
اصلا سموا المحل المشبه فرعا للمشاكلة اذا تقرر هذا فنقول ان كان المراد
من الاصل ههنا النص المثبت للحكم كالخصوص بمعنى الانفراد والبا الاولى بمعنى مع
وفي بعض للسببية والضمير راجع الى الاصل والمخصص غير مذكور فيحمل الى ان

الشرط ان لا يكون النص المثبت لحكم في المحل منفردا مع حكمه بذلك المحل
بحيث لا يشاركه فيه غيره بسبب نص اخر يقتضي اختصاصه بذلك المحل و
كقوله صلى الله عليه وسلم من شهد خزيمة وحده فحسبه فانه
يختص مع حكمه وهو قبول شهادة خزيمة وحده لمحله وهو خزيمة
بسبب قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فانه لما
اوجب على جميع المكلفين مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة
الفرد فاذا ثبت في موضع بدليل كان مختصا به ولا يعدى النص الثاني
في غيره وان كان المراد منه محل الحكم كان الخصوص بمعنى المتفرد والبا
الاولى صلة والثانية للسببية فيتحصل الى ان الشرط ان لا يكون محل الحكم
مختصا بسبب نص اخر مثل خزيمة فانه متفرد بقبول شهادته وحده
بحيث لا يشاركه فيه غيره وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا
شهيدين **قوله** وهي تدخل على المقصور ايضا كثيرا الخ اعلم ان الاستعمال
في اصطلاح العرف على ان المقصور هو المذكور بعد البا يقال
خصصت زيدا بالذكر وفي الكشاف اياك نعبد نخصك بالعبادة
ولا نعبد غيرك واما استعمال البا في المقصور عليه فقليل كما في قولهم
ما زيد الا قائم انه لتخصيص القيام بزيد وقول بعض الفقهاء يختص
القسم بزوجات لكنه مما يتبادر اليه الفهم كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال
الشايع على القلب ولذا غير بعض المحققين عبارة فخر الاسلام في **قوله**
ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به ليدخلها على المقصور عليه وان كان
حقها دخولها على المقصور مشيا على المتبادر والمتعارف تقريبا على
الافهام اذا علمت ذلك يتبين لك ان قول الشارح فيحمل على القلب ليس بظاهر
لان المصنف هو المقصود مشيا على الاصطلاح فلا قلب في العبارة
اللهم الا ان يقال المراد القلب بالنسبة الى الفهم اي كان حق
العبارة ان يقول كما ذكره بعض المحققين فلا يخفى ان عبارة الشارح في
هذا المقام فيها ايجاز مخل يحتاج الى تكميل او كان حقها ان يقول وهي

تدخل على المقصور عليه فقليل لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا فيحمل
على القلب بالنسبة الى ذلك **قوله** وليس المراد من الخصوص المنفي الخصوص
من صيغة عامة لا يطلق الخصوص وبالنص سببية والنص الاخر
الدليل المخصص والخصوصية نسبة غير مذكور يعني يشترط ان لا يكون
محل الحكم مخصوصا بحكمه عن قاعدة لسبب نص اخر تخصيصه ولئن اريد
به ذلك كان المراد بالخصوص الخصوص بطريق الكرامة مثل خزيمة
فانه مخصوص بحكمه وهو قبول شهادته وحده لما رويناه من
العمومات الموجبة للعدد فان الخصوص اذا كان بطريق الكرامة
منع الحاق الغير به قياسا واذا كان ذلك الغير مثل المخصوص في
الفضيلة او فوقه لانه متى تعدى الحكم الى غيره ادى الى ابطال الخصوصية
الثابت بخلاف مطلق الخصوص فانه لا يمنع القياس بالنص كرامة
والبا الثانية صلة والنص الاخر دليل الخصوص والخصوص منه غير
مذكور والمبني عليه ان يكون محل الحكم مخصوصا قاعدة عامة مع
حكمه بنص اخر وفيه نظر فان الخصوص المصطلح لا ينقسم الى ما هو
بطريق الكرامة وغيره ولو سلم لكن لا نسلم جوازه لان شرطه
المقارنة ولو سلم فالعموم والخصوص من اوصاف النظم فجعل
العام المخصوص من القاعدة العامة لا يكاد يصح **قوله** بناء على اخباره
متعلق بجواز الشهادة للرسول والضمير راجع اليه لان التعليل لا يعارض
النص فيكون باطلا **قوله** بناء على العيان متعلق لجواز الشهادة له
لغيره ومن احاد الامة على العيان والشاهد بان قوله صلى الله عليه
وسلم في افادة العلم كالعيان والشرع قد جعل السامع في بعض
الاحكام بمنزلة العيان فكان قول الرسول بذلك اولى **قوله** الباء
فيه للتعدية اي لان معدولا من العدول وهو لازم فلا يتأتى المجهول
الا بالصلة ولا يبعد ان يجعل من العدل وهو الصرف فيكون متعديا
لكن الاتيان بالباء يعين انه من العدول **قوله** يعني ان لا يكون الاصل

والمعنى ان خزيمة فهم الشهادة للرسول عليه الصلوة والسلام بناء على اخباره كما تجوز لغيره م

اي حكمه عادلا عن سنن القياس اي مائلا عنه يعني لا يكون على خلافه
لان حاجتنا الى اثبات الحكم في الفرع بالقياس على الاصل موافقا للنص
فاذا جاء النص في محل مخالفا للقياس لم يمكن اثبات الحكم في الفرع بالقياس
على الاصل موافقا للنص اذ القياس عند هذا الكلام ويقتضي عدمه فلا
يستقيم اثباته كالنص اذا ورد فالحكم لا يستقيم اثباته به لانه لا
يصير نافيا ومثبتا لشيء واحد في زمان واحد وذلك اعترض بانه
لا حاجة الى تقدير الحكم لان الحكم كما يصدق عليه انه معدول به عن
القياس يصدق على المحل اذ قياس المحل ان لا يكون محكوما عليه بهذا
الحكم فاذا حكم عليه به كان معدولا به عن القياس لان كون هذا
المحل مقيضا بهذا الحكم لا يقبل واجيب بان الحاجة اليه ضرورية لان
المحل لا يكون معدولا به عن القياس الا بصدق على المحل انه معدول
عن القياس حقيقة والتقدير الذي ذكره مجاز متكلف بعيد الفهم فكان
الاضمار الذي دل عليه الظاهر اولى اعلم ان الخارج عن سنن القياس على
اربعة انواع الاول ما خص عن قاعدة عامة ولم يعقل فيه معنى التخصيص
كخزيمة والثاني ما شرع ابتداء ولم يعقل معناه فلا يقاس عليه غيره كاعداد
الركعات ومقادير الزكوة والحدود والكفارات ويسمى هذا القسم
معدولا به عن القياس فيه تجوز اذ لم يسبق له عموم وقياس حتى يسمى
المستثنى خارجا عن القياس بعد دخوله فيه بل معناه انه ليس مقاسا لعدم
تعقل عكسه والثالث القواعد المبتدأة العديمة النظير لا يقاس و
تسمية هذا خارج عن القياس فيه تجوز لرخص السفر والمسح على الخفين
فانا نعلم ان المسح على الخفين انما جوز لعسر النزع ومسيس الحاجة الى
استصحابه ولكن لا نقيس عليه العمامة والقفازين وما لا يستر جميع
القدم لانها لا تساوي الخف في الحاجة وعسر النزع وعموم الوقوع وهذه
الاقسام لا يجري فيها القياس بالاتفاق والرابع ما استثني عن قاعدة
سابقة مطرد الى استثنائه معنى فيجوز ان يقاس عليه كل مسئلة شاركت المستثنى

المستثنى ساين

عليها غيرها وان عقل معناها لعدم دخول نظير خارج عما يتناوله فلا يتاتي فيه الالحاق صح

في علة

في علة الاستثناء عند عامة الاصوليين خلافا لبعض اصحابنا على ما يأتي
بيانه ان شاء الله تعالى فتبين هذا ان المراد من العدول عن القياس
ههنا ما لا يعقل معناه اصلا ويخالف القياس من كل وجه اما ما
كان موافقا له من وجه يجوز القياس عليه كالمستحسنات هذا
والتحقيق ان الشرط الثاني مغن عن الاول لكونه من اقسامه كما ذكره
الامدي في الاحكام **قوله** كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا فان
القياس يقتضي ان يفسد صومه لان الاكل مناف للصوم عمدا كان او
ناسيا الا ان حكم الناسي يثبت على خلاف القياس بالنص وهو قوله صلى
الله عليه وسلم لاعرابي تم صومك فانما اطعمك الله وسقاك وليس
ثبوته باعتبار كونه مخصوصا بالنص عن عموم نص اخر وهو قوله تعالى
فتبين هذا ان المراد من العدول عن القياس ههنا ما لا يعقل معناه
اصلا ويخالف القياس من كل وجه اما ما كان موافقا له ثم اتموا الصيام
الى الليل وقوله الفطر مما يدخل حتى يدخل تعليله واخراج المخطئ والمكره
الثابت اذا صب الماء حلقه بالقياس عليه كما فعله الشافعي وبعض اصحابنا
بعلة عدم القصد لان التخصيص انما هو فعل الله تعالى بقوله صلى الله عليه
وسلم انما اطعمك الله وسقاك لا يقال هذا خبر واحد فلا يزاد به
على النص لانا نقول هو حديث مشهور فيجوز به الزيادة وفيه نظر لان
ما كان لم يعمل به لا يقال لو كان بقاء الصوم بعد الاصل ناسيا معدولا
به عن القياس لما ثبت حكمه في الواقع ناسيا بالقياس عليه لانا لا نسلم
ان ثبوت بقاء الصوم في الواقع ناسيا بالقياس بل ثبوته بدلالة النص لا
بالقياس لان الاكل والجماع متساويان في افساد الصوم بخطاب واحد فكان
النص الوارد في احدهما واردا في الاخر لان الحكم اذا ثبت لاحد المتساويين
ثبت الاخر والا لما كانا متساويين هذا خلف ونوقض بان اتحاد الخطاب
لا يقتضي التساوي في الاركان كما في اركان الصلوة واجيب بمنع اتحاد
الخطاب فان كل ركن منها ثابت بخطاب **قوله** لانه عوض لا يقبل الانتقال

يتحقق فيما هو داخل في العام ثم يخرج بالمخصص والاكل ناسيا غير داخل في العام لانه ليس بفعله وانما هو صح

مع كونهما متساويين صح

وذلك لان المقتضي العوض محله وح يفتقر في تشخصه الى الموضع فيكون
الموضع من جملة المشخصات فلا يصح الانتقال عنه وهذا بخلاف الجسم لانه
اذا كان الموضع مشخصا له يكون محتاجا الى موضع مشخص لان الموضع
المبهم لا يكون من حيث هو مبهم موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك
لا يفيد تشخص ما هو حال فيه بالعرض اذ لا يتحقق وجوده الا بموضع
بعينه فلا يصح عند الانتقال وهذا بخلاف الجسم فان الجسم غير
محتاج في وجوده وتشخصه الى الحيز بل يحتاج في تحيزه الى حيز غير معين
فلا يمتنع ان ينتقل من حيز الى حيز اخر من حيث انه موجود مشخص لا من
حيث انه متحيز لان كونه متحيزا حاصل له باعتبار الحيز وايضا الشيء اذا
انتقل من محل الى محل يكون الاول خاليا عنه لا محالة وهنا المنصوص
لا يخلو عن حكمه بعد التعدية **قوله** واجيب بان المراد من تعدي الحكم
وتعدي مثله هذا لا يدفع ما في العبارة من التسامح والعناية بتقدير
المضاف فلا يجدي نفعا لان قوله بعينه يأباه ويمكن ان يجاب عنه
بانا لا نم استحالة الانتقال فان ذلك على تقدير كون الحكم عرضا واحكام
الشرع لها حكم الجواهر ولئن سلمنا فلا نم ان تقدير المضاف لا يجدي نفعا
مما ذكرناه ان المعول عليه في تعريف القياس قول الشيخ ابو منصور و
قد اخذ المثل فيه ولا منافاة بينه وبين قوله بعينه اذ ليس المراد به
التعيين الذي هو التشخص بل المقصود ان يكون المعدى مثل ذات
المنصوص عليه اي متحدا بنفسه في ذاته دون عوارضه اعراضا عما
يقال ان الحكم المنصوص عليه قد يكون قطعيا بخلاف المعدى فان ذلك
من العوارض وهي لا تدخل في المماثلة فافهم والاولى ان يقال ان
الناسي دخل في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل بل قول الشارع
اخرج فعله عن خبر المنافي بالحديث وللقائل ان يقول قولكم حكم الناسي
معدول عن القياس لا لخصوص من النص دعوى بلا دليل لما ذكرتم
من انه باق على كونه متناولا للعام عين النزاع ويمكن ان يجاب بان

الخصوص

الخصوص ان لا شرطه المقارنة ولم يوجد فلا يكون مخصصا على ان
والاخراج صح
التخصيص عند الشافعي بطريق المعارضة بالاخراج الخارج من الاتمام
ليس باتمام وقد امر الشارع بالاتمام فدل انه باق على الكل فلا يخرج
منه **قوله** وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة المراد بها المستنبطة
وفي صحة التعليل بها خلاف عندنا كما يأتي والمختار عدم الصحة واما
التعليل بالقاصرة المنصوصة او المجمع عليها فمتفق على صحته فتنبه
قوله وعن الثاني بان المراد ان تصور وقوعه اي وقوع التعدي
بالتعليل هو شرط لصحة القياس لا نفس التعدي فان ذلك حكمه و
هذا التصور سابق عليه فيصلح شرطا ولا بعد في ان يكون تصور
الوقوع متقدما ووجوده متاخرا او اجيب ايضا بان التعدي حكم
نفس القياس وهو ايضا شرط الحكم بصحته على ان الحكم بصحته يتوقف على
وجود التعدي والحكم بصحته غير نفسه ويجوز ان يكون التعدي حكما
لشيء وشرطا لشيء اخر فتامل **قوله** والثاني سماه ثانيا بالنسبة الى ما تضمنه
الشرط الثالث من الشروط الستة والا فهو في الحقيقة شرط رابع
من شروط القياس **قوله** ان يكون المتعدي حكما شرعيا وهذا احتراز
عن اللغوي والعقلي وذلك لان الغرض من القياس الشرعي انما هو تعريف
الشرعي صح
الحكم في الفرع واثباته فيه للمساواة في علته نفيا كان او اثباتا فاذا لم
يكن الحكم في الاصل شرعيا بل كان لغويا او عقليا لا يكون المعدى بالقياس
الى الفرع حكما شرعيا فلا يكون الغرض من القياس الشرعي حاصلا فيكون
به اشتغالا صح
الاشتغال بما لا يفيد وهو غير جائز وهذا مبني على ان القياس لا يجري
في اللغة ولا في العقليات من الصفات والافعال وهو مذهب جمهور
الفقهاء اذ لم يثبت اللغة بالقياس لان الاسماء اللغوية يراد بها ما وضعت
له من مسمياتها فحسب ولا يقاس عليها غيرها لوجود مثل وصف الموضوع
في غيره لئلا يبطل غرض الواضع فلا يقال ان زيدا من الزيادة فيقع اسم
زيد على كل ما فيه زيادة كالبقر والابل والشجر وعمرو من العمر وهو البقاء

فيقع اسم عمرو على كل حال ما فيه بقا كالحجر والمدر وكذا فيقال ان الشعب بكسر
الشين وهو الطريق في الجبل وبفتحها القبيلة انما سميا بذلك لوجود
الانشعاب فيهما فيقال لكل ما يشعب بالشعب والشعب كقرون البقر
الوحشي **قوله** لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها اي الالفاظ الشاملة للافعال
والحروف والاقوال لان كلا منهما في اللغة العلامة سماه والتخصيص عرف طارئ
ثم ظاهر هذه الاية يدل على ان الالفاظ باسرها توقيفية فيمتنع ان
يثبت شيء منها بالقياس واعترض بان علم جاء بمعنى الهم كقوله تعالى وعلمناه
صنعة لبوس لكم اذ علمه لغة من سبقه من الجن وغيرهم وايضا الاسم
عين المسمى فجاز ان لا تكون اللغات توقيفية والقياس يظهر ما خفي كما في
القياس الشرعي واجيب بان هذا كله خلاف الاصل وعدول عن ظاهر اللفظ
ومما اجمع عليه المفسرون في تفسيره هذه الاية انا لا نعلم ان علم
بمعنى الهم في الاية ولئن سلم فالالهام من الله تعالى فعلم خصوصا في حق
الانبيا والقياس ليس بمظهر لكل بل لما قد يثبت بمعنى شرعي وحقق علينا واللغات
ليست كذلك ليعلموا اللغات بترديد الالفاظ مع قرينة الاشارة وغيرها
وقيل غير ذلك والمختار عند المحققين هو الاول ان كان النزاع في الظهور
لظهور دليله والوقف ان كان النزاع في القطع لاحتمال التعليم الالهام
الوضع نحو وعلمناه صنعة لبوس لكم او تعليمه ما سبق وضعه من خلق
اخر واعلم انهم قد اختلفوا في تعيين واضع اللغة فمذهب الشيخ ابو
الحسن الاشعري انه الله تعالى وعلمها بالوحي وقيل واضعها البشر واحدا
او جماعة ثم حصل التعريف بالاشارة والتكرار في الاطفال **قوله** والدوران
دوران الشيء وجودا وعدما ما يفيد غلبة ظن المدار للداير **قوله** قلنا
الخ تقرير الجواب ان الدوران انما يفيد غلبة ظن العلية فيما يحتمل
التعليل وههنا لا يحتمل لان تعليل الاسماء غير جائز لانتفاء المناسبة بين
الالفاظ والمعاني فاذا لم يصح التعليل لم يصلح القياس لعدم شرطه ولئن
سلمنا ان الدوران يفيد غلبة ظن العلية مطلقا لكن ان يجعله العبد

علة

شيء ه

علة لا يترتب عليه الحكم الا ترى انه لو قال اعتقت غانما لسواده وله
عبد اخر اسود لا يعتق فكذلك ههنا **قوله** ولا نسلم ان الاسم اللغوي يثبت
قياسا لوجود معنى الشيء في شيء اخر فان قلت انما يثبت بالقياس الاسامي
الشرعية لا اللغوية لان كل اسم بني عليه حكم شرعي وحينئذ يثبت
اسم الخمر للنبيذ شرعا لوجود المعنى فيه ويترتب عليه الحد بالنص قلنا
الاسماء الشرعية كاللغوية فلا يجوز اثبات الاسم بالقياس على اي وجه كان
قوله والشرط الثالث سماه ثالثا بالنسبة الى ما تضمنه الشرط الثالث
والا فهو بالنسبة الى شروط القياس شرط خامس **قوله** ان يكون الحكم
اي حكم الاصل ثابتا بالنص لا بالقياس لانه انما يتوصل الى حكم الاصل القريب
بالعلة الموجودة في البعيد فان وجدت في الفرع امكن رده اليه
فيكون توسط القريب لغوا وان لم يوجد امتنع تعليل الحكم في القريب
بالموجودة في الفرع بالموجود في البعيد وحاصل هذا ما ذكره
بعض المحققين انه لا يجوز ان يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت
العلة في القياس فذكر الواسطة ضايع وان لم يتحد بطل احد القياسين
لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا اذا قيس الذرة
على الحنطة في حرمة الربوا بعلة الكيل في الجنس ثم اريد قياس شيء اخر على الذرة
فان وجدت فيه العلة اعني الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضايعا ولزم
قياسه على الحنطة وان لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم
هذا وفي بعض الحواشي انما اشترط ثبوت حكم الاصل بالنص لا بالراي لانه
جاز ان يكون خطأ فلا يصلح ان يكون اصلا فافهم **قوله** فلا يحتاج الى
القياس الاخر يعني القياس الاول وهو قياس السفرجل على التفاح **قوله**
من غير تغيير له في الاصل فهو حكم في الفرع من اطلاق او تقييد بزيادة
وصف او سقوط او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم لئلا يفوت بذلك نفس
المساواة المعتبرة بين الاصل والفرع على ان التعدية مع التغيير تكون
اثبات حكم اخر في الفرع غير حكم الاصل وهو لا يجوز لكونه اثبات حكم في الفرع

فهو اسم شرعي ه

لكونه معللا ه

بالرأي **قوله** والشرط السادس سماه شرطا سادسا بالنسبة الى ما تضمنه
الشرط الثالث والا فهو شرط من شروط القياس ايضا اى لا يكون فى
الفرع نص يعنى يشترط ان لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه وهذا عند
عامة مشايخنا واختار مشايخ سمرقند ان القياس ان كان موافقا
لنفس الفرع جاز وقال فى التحقيق وهو الاشبه لان فيه تاكيدا للنص ولا
تطابق السلف على الاستدلال بالنص والمعقول فى حكم واحد ولقايل
ان يقول ان المراد من المقصود هو التعدية الى ما فيه نصا فهو مع كونه
عين النزاع لا دليل عليه لان الظاهر من المعقول القياس العقلى لا الشرعى
وان كان غير ذلك فلا يكون حجة فان قلت ان معاذا انما عدل الى
الاجتهاد عند فقدان النص فدل على انه لا يجوز استعماله عند وجوده
قلنا حديث معاذ يدل على ان التمسك بالقياس عند فقدان جايز فاما
عند وجود النص فليس فيه دليل على جوازه ولا بطلانه وان لم يكن كذلك
لا يجوز سولنا لفه او يثبت زيادة لم يثبتها اما الاول فلان فيه
ابطال حكم النص بالتعليل وهو لا يجوز اما الثانى فلان فيه رفع الاطلاق
وهو نسخ والصحيح ما ذهب اليه العامة لان تعدى الحكم الى ما يثبت بالنص
اثبات الثابت والتاكيد ممنوع **قوله** اذ لو كان نص فان كان حكم القياس
الخ هذا استدلال لما ذهب اليه العامة وقيل اذا كان حكم الفرع فرعا
اولى من العكس قلت ربما ينافش بانه يجوز ان يكون احدهما موافقا للقياس
والاخر مخالفا فيكون جعل الموافق اصلا اولى **قوله** وفيه نظر لانا نمنع
عدم الفائدة بل يكون مؤكدا بدون تعيينه ورد بمنع التوكيد لان
تعدى الحكم لما كان شرطا للتعليل فكيف يجوز التعليل بدونه حتى يتاكد
به النص واجيب بان وجود النص فى الفرع لا يمنع التعدى بتاكيد النص
بالقياس على ان نقول ما فائدة التاكيد اذ لا عبرة فى الترجيح بكثرة
الادلة ويمكن ان يجاب بالنص يكون حجة على من يراه حجة والمعقول على
من يراه **قوله** هذا تفريع على الشرط الثانى من الشروط الستة التى ضمنها

منصوصا بكون كل من الاصل والفرع ثابتا بالنص طبع جعل الاصل والفرع صح

لم يكن للقياس فائدة الاستغناء عنه بالنص او للاضافة الى الاقوى متعين صح

المصنف للشرط الثالث فاللواطة يجرى عليها حكم الزنا ويجوز ان يكون الفاد
للتعليل ويكون المعنى ولاجل ان الحكم يجب ان يكون شرعيا لا يستقيم الحاق
اللواطة بالزنا لانه ليس بحكم شرعى وانما هو عقلى او لغوى فتامل **قوله** لان
حكم الاصل ثبوت الحرمة متناهية بالكفارة الخ فلو صح ظهار الذمى لثبت به
حرمة مطلقة بعد ان كانت مقيدة فى الاصل وهذا باطل لدفعه
مساواة الفرع الاصل الواجب اعتبارها بين الاصل والفرع حتى جاز ان
يكون الحكم قطعيا فى الاصل وظنيا فى الفرع قلت لا نم عدم اعتبار المساواة
فيها واما فوات صفة القطع من الفرع فليس بتغيير الحكم فى الاصل بل هو
مصحح للقياس لان من شان الفرع ان يكون نازلا من الاصل مع ان مثل هذا
التغيير امر ضرورى لاستحالة صفة القطع بامر محتمل وهو التعليل والضرورة
تتقدر بقدرها وللخصم ان يقول لا نم ان الذمى ليس باهل الكفارة لانه
من اهل الاطعام والاعتاق وكونه ليس اهلا للصوم لا يمنع ظهاره
كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال وظهاره صحيح سلمنا انه ليس باهل للكفارة
فهو اهل للحرمة فيعتبر ظهاره فى حق الحرمة كما اعتبر ابو حنيفة ايلاء
الذمى فى حق الطلاق وان لم يعتبر لايجاب الكفارة ويجاب بان القياس
على العبد قياس مع الفارق فان الذمى ليس باهل للصوم اصلا بخلاف العبد فانه
اهل للتكفير بالمال الا انه عاجز عن ذلك لعدم الملك بمنزلة الفقير حتى
لو اعتق واصاب مالا كانت كفارته بالمال ايضا كالفقير اذا استغنى
وكذا القياس على الايلاء فان الايلاء طلاق مؤجل والذمى من اهل الطلاق
لان الحرمة الثابتة باليمين مطلقة لا موقتة بالكفارة عبدا او الذمى
اذا اسلم يصح منه الصوم ايضا والتحقيق ان الخلاف فى هذه المسألة مبنى
على اصل مختلف فيه وهو ان معنى العقوبة يترجح فى الكفارة عند الخصم و
ان جاز فيها معنى العبادة فكان الكافر اهلا لوجوبها **قوله** وتقييد المطلق
تغيير له لان النص المطلق يقتضى الخروج عن العهدة باعتاق الرقبة الكافرة
وتقييده بالقياس لا يقتضى ذلك فيكون تغييرا لموجبه بالراى وهو غير جائز

فى القياس فان قلت الاطلاق والتقييد من اوصاف الحكم والمساواة فيها غير معتبرة صح

بخلاف الظهار فان الحرمة فيه موقتة بها وقد يقال من جهة الخصم ايضا لا منافى العبد حال كونه صح

لما بيّنا ان تقييد المطلق نسخ النص بالتعليل بطـ قوله والشرط الرابع وهو
الشرط التاسع في شرط الاصل فيما اعتبره الشارح قوله فان قلت الخ تقرير
السؤال ان القياس لابد وان يغيّر حكم النص من الخصوص الى العموم فلو كان
عدم التغيير شرطا يلزم من الخصوص الى العموم فان ذلك من ضرورة التعليل
اذ لا فائدة له الا تعميم حكم النص كما ستعلم من عدم جواز التعليل بالعلة
القاصرة على ان التنصيص على حكم الشيء لا ينافي عمومه ولكن ينافي خلافه
وانما لا يعارض النص قيل والاولى ان يجعل هذا الشرط من شروط التعليل
لا من شروط حكم الاصل لان التعليل قد يصح مغيّرا لحكم النص وقد لا يقع اما
حكم الاصل فلا انقسام له في نفسه الى المتغير وغيره وانما التغيير امر عارض
له باعتبار التعليل فالقول بان شرط التعليل ان لا يكون مغيّرا لحكم النص
اولى من القول بان شرط حكم الاصل ان لا يتغير قلت الظاهر ان هذا الشرط
مستدرك لان هذا مفهوم من قوله بعينه لان الضمير عايد الى الحكم فتامل
قوله لانه لا يجوز التعليل الخ هكذا وجد في نسخ هذا الشرح وصوابه لانه
لما ثبت انه لا يجوز التعليل الخ وكانه سقط عليه هو الاصل الذي هو محل
الحكم انما كان عدم جواز التغيير في الاصل اولى لان الحكم في الاصل اقوى لثبوته
بالنص بخلاف الحكم الذي في الفرع فانه ضعيف لثبوته بالرأي فاذا لم يجز تغيير
الحكم في الفرع فلأن لا يجوز تغييره في الاصل من باب اولى لقوته وايضا
التغيير في الاصل يتضمن معارضة ... فلان يبطل في الاصل مع تضمنه المعارضة
بالطريق الاولى قوله جواب نقض وارد من قبل الشافعي قوله تقرير الجواب
الخ يعني انما خصصنا التعليل وهو ما لا يبلغ نصف صاع من المكيلات ولا
حبة من الموزونات كالحفنة والحفنتين والذرة والذرتين لقوله
صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء بدلالة
الاستثناء لا بالتعليل وذلك لما عرف ان المستثنى منه في النفي اذا لم يكن
مذكورا قدّر على وفق المستثنى تحقيقا للاستثناء فانه لا يصح الا في الجنس
من حيث الحقيقة وكذا قال محمد في قول من قال ان كان في الدار الا زيدا فعبده

حر ان المستثنى منه بنو ادم حتى لو كان فيها صبي او امرأة يحنث ولو كان ثوب او
دابة لم يحنث ولو قال الا حمار كان المستثنى منه حيوانا حتى لو كان فيها حيوان
غير حمار حنث ولو كان فيها ثوب لم يحنث وفيما نحن فيه بصدده استثناء
الحال بقوله الا سواء بسواء اذ المراد حال تساويهما في الكيل واستثناء
الحال في العين وهو الطعام لا يصح الا بطريق المجاز بان يجعل منقطعا
يعني لكن وهو خلاف الاصل فقد دل الاستثناء على عموم صدر الكلام
وان العموم لم يقع فيما يتناوله اللفظ ظاهرا بل فيما تضمنه من الاحوال
المتعلقة بالبيع عملا بالاصل واحوال الطعام التي تعلق بها العموم هي
التساوي والتفاضل والمجازفة لا غير ولن يثبت هذه الاحوال المختلفة
الا في الكثير البالغ مبلغ الكيل الا بطعام مساو له فيه فلا يكون
صدر الكلام متناولا للقليل بدليل مقارنة هذا النص موافقة التفاضل
هو فضل احد المتساويين والمجازفة عدم العلم بالمساواة والتفاضل
مع احتمال كل واحد منهما والحق ان جعل سواء بمعنى مساويا متفق عليه
والاستثناء المفرغ اكثر واولى من المنقطع ولقايل ان يقول كون سواء
بمعنى مساويا مجاز والاستثناء المنقطع مجاز فما وجه ترجيح احد
المجازين على الاخر على انه يجوز ان يكون المستثنى منه الطعام و
تقديره لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما متساويا بطعام فلا
يحتاج الى تقدير المصدر ويكون الاستثناء من الجنس ويمكن ان يجاب
عن الاول بان جعل سواء بمعنى متساويا اكثر استعمالا من المنقطع وفيه
شيء والحق ان جعل سواء بمعنى متساويا متفق عليه والاستثناء المفرغ اكثر
واولى من المنقطع وعن الثاني بان ذلك يستلزم المجاز وكثرة تقدير
الشركا له قوله فصار التغيير بالنص اي حاصلا به اي جعل تغيير الكلام
عن العموم الى الخصوص بالنص اي بدلالته مصاحبا خبر صار اي صار
التغيير الحاصل بالنص مصاحبا او يكون خبرا بعد خبر قوله وتقرير
الجواب حاصله ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النص الوارد

بطلان القياس وتقرير الجواب ان المراد من التغيير تغيير المعنى المفهوم من النص لغة دون التغيير ص

شرط هذا الشرط لان تغيير حكم النص بالرأي في نفسه باطل سواء كان في الاصل او في الفرع لان القياس ص

من الناسخ قوله فلان لا يجوز ان يتغير حكم النص في المنصوص عليه اولى المراد من تغيير المنصوص ص

الاصل على الاولى بخلاف التغيير في الفرع مع عدم تضمنه معارضة الاصل ص

فصار بتقدير الحديث على هذا لا تبيعوا الطعام البالغ مبلغ الكيل ص

للتعليل لا بالتعليل قوله اذ المراد منه اي من التساوي التي في الكيل ... بالاجماع ص

للتعليل اي موافقا له وهو منصوب على الحال من المجرور ويجوز ان يكون مصاحبا ص

حرّ

في ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنيا وصرفها
الى الفقرا وذكر الشاة لكونها ايسر على من وجب عليه الزكوة لان الاتيان
من جنس النصاب اسهل لكونها معيار المقدار الواجب اذ به تعرف
القيمة فان قلت اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز
الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل انما وقع بحكم اخر اي لاظهار كون
الشاة صالحة للصرف الى الفقرا وليس هو حكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع
هو تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة والحاصل ان ههنا
ثلثة احكام وجوب الشاة وجواز الاستبدال وصلاحية الشاة
للصرف الى الفقرا والتعليل انما وقع في الحكم الثالث وليس في هذا الحكم
تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما هو بدلالة النص وهذا التغيير
مقارن للتعليل في حكم اخر هو صلاحية الشاة للفقرا فليس فيه تغيير
النص اصلا اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقرا فصار
التغيير مع التعليل لا به والممتنع هو التغيير بالتعليل لا معه فان قلت
كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحيتها للصرف وتقرير الجواب
ان حق الفقير سقط في الصورة بالنص باعتبار دوام يده على الشاة
لان حق الفقير سقط في صورة الشاة باذن الشرع الثابت بدلالة النص
لا بالتعليل وذكر الشاة لكونها ايسر لان الاتيان من جنس النصاب
اسهل وانما يلزم اسقاط حقه في الصورة بالتعليل لو كانت الزكوة ملكا له
وليس كذلك والا لما حل وطي الجارية المشتراة للتجارة بعد الحول قبل اداء
الزكوة كما لا يحل وطي الجارية المشتركة واللازم باطل فكذلك الملزوم
وهنا لان الزكوة حق من الله تعالى على الخصوص فلا يكون في التعليل
تغيير حكم النص باسقاط حق الفقير صورة الشاة كما قدره الخصم فان
قلت سلمنا ان الزكوة حق الله تعالى على الخصوص ولكن لا يجوز اسقاط
حق الله تعالى ايضا عن الصورة بالتعليل كما لا يجوز اسقاط حق العباد والجامع
تغيير النص بالتعليل في اسقاط الحق عن الصورة قلنا سقوط حق الله تعالى

في الصورة الشاة باذن الشارع بدلالة النص فان قلت فكيف اطلق
المصنف على الزكوة حق الفقير مع انكم قلتم انها حق الله تعالى على الخصوص لان
العبادات كلها حق الله تعالى قلت ربما اطلق عليها ذلك باعتبار دوام يده
عليها قبل وقوعها ابتداء في كف الرحمن واورد بانه مكرر اذا ثبت وجوب
الشاة بالعبارة وجواز الاستبدال بالدلالة فما معنى التعليل بالحاجة اذ
فائدة التعليل تعدية الحكم الى ما لا نص فيه ولم يوجد ههنا وايضا ليس جميع
مواعيد الفقرا على الاغنيا وايضا انجاز المواعيد لم يقتصر على مال الزكوة بل
اوجب صرف الخمس والكفارة والعشر وصدقة الفطر اليهم قال الرد لبعض حوائجهم
من مال الزكوة فلا يلزم منهم الاستبدال واجيب عن الاول بان جميع مواعيد
الفقرا الى الاغنيا تقديرا فان الفقير من لا شيء له او من له ادنى شيء وقد
وعد الله تعالى بدفع حوائجه فان الرزق جميع ما يتوقف عليه المعاش
وعن الثاني بان التعليل لحكم اخر وهو صلاحية الشاة للدفع الى الفقير لانا
نقول لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار الشاة وهذا لا يدل على
صلاحية القيمة للصرف بعد ما كانت في الامم السالفة فلا بد من اثبات
كون القيمة صالحة للصرف وذلك بالتعليل وعن الثالث بان تلك امور
عارضة فربما يحصل بها انجاز المواعيد واما الزكوة فامر اصلي لا يخلو بلدة
من الاغنيا فتصلح محلا لانجاز المواعيد وفيه نظر لجواز خلو بلد من
الاغنيا والحاصل ان الصدقة على الله ابتداء للفقير فلا بد من ثبوتها حق
الله تعالى اولا وفي صلاحها للصرف الى الفقير ثانيا ففي الشاة يثبت كلا
الامرين وفي القيمة يثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل بقي شيء اخر
وهو ان الموعود ان كان هو الرزق فايفاؤه من عين الشاة ممكن فلا حاجة
الى التعليل وان كان اعم فلا دلالة الاية عليه لانها اخص من المدعى
والجواب ان الموعود به هو الرزق وغيره لما كان مثله في الاحتياج
اليه الحق به دلالة قوله اي وعد للفقرا ارزاقهم انما حول عبارة المصنف
لما فيها من ايهام القلب والمجاز على ما لا يخفى وكان الانسب ان يقول وعد الفقراء

بالحاجة اذ فائدة التعليل بالحاجة تعدية الحكم الى ما لا نص فيه ولم يوجد ههنا والجواب ان هذا التعليل

فصار كانه

باطله

بقاءه

بالنص

في الصورة

بادرا فهم قوله وذلك اى والحال ان ذلك المسمى من عين الشاة والبقرة
والناقة والمقدر من النقدين وغيرها الايحتمل ولا يغنى عينه بجميع تلك
المقاصد من مأكول وملبوس ومنكوح ومركوب ومسكون وغيرها قوله
وركنه الخ ركن القياس مجموع اربعة اشياء الاصل والفرع وحكم الاصل
والوصف الجامع لان حقيقة القياس لا يتم الا بهذه الاربعة وكلما لم يتم
حقيقة الشئ الا به من اجزائه فهو ركن له واما حكم الفرع فثمرة القياس
لما كان بحصول الجامع يحصل الثلثة الباقية اما لكونه اخر الاوصاف
والحكم يضاف الى الوصف الاخير كما فى قدح المسكر او لكونها هى المؤثرة فى
الحكم دون غيرها او لكون الابحاث الاتية مبنية عليها فجعل كانه هو
الركن ادعاءً قوله لان ركن الشئ ما يقوم به ذلك الشئ من التقوم لان
القيام اى لا وجود لذلك الشئ الا به كالقيام والركوع والسجود للصلوة
واورد عليه القياس والعلة والشرط فانه لا وجود للقياس الا بالقياس
ولا للمعلول الا بالعلة ولا للمشروط الا بالشرط مع انها ليست اركانا فلا
يكون التعريف مانعا واجيب بان المراد من الوجود التكون باعتبار الذات
لا باعتبار الضمير وح لا يلزم عليه ما ذكر وذلك لان لوجود المحدثات
اعتبارين احدها تحققه فى نفسه بتكوين اجزائه الذاتية وهو بهذا
الاعتبار وجود حقيقى كامل والثانى تحققه باعتبار غيره وهو ما يتوقف عليه
من العلة والسبب والمحل وغيرها وهو بهذا المراد من قوله لا وجود لهم
الا به الوجود باعتبار الاول دون الثانى كانه قيل لا وجود له باعتبار
ذاته الا به فلا يرد ما ذكرتم ولا يخفى ان التعريف المذكور تعريف بالمفرد
فمن جوزه لم يحتج الى اعتذار ومن لم يجوزه فله ان يقول الشئ المطلوب تصدره
لان علل الشرع امارات على الاحكام لا موجبات لان الموجب فى الحقيقة هو
الله تعالى واعترض بانه قد عرف فى بيان الاسباب بانه يعنى جود تعالى
موجب للاحكام على تقدير اسبابها لا مطلقا فتكون الاسباب موجبة
بكسب الله تعالى وذلك لا ينافى كونه موجبا واجيب بانه اراد بقوله انه

تعالى

[margin: اذ قوام الشئ بركنه
قاعدانى]

[margin: الاعتبار قاصر لتمكن شبهة العدم فيه لهذا
الاعتبار وقد عرف ان المطلق يحمل
على الكامل فيكون ص]

تعالى موجب الاحكام على تقدير اسبابها ان الايجاب مضاف اليه بواسطة جعل
الاسباب موجبة حقيقة فذلك ممنوع لانه قد ثبت بالدليل انه تعالى هو
الموجب على سبيل الحقيقة اذ وجود الحوادث بخلقها مضاف اليه عند اهل السنة
وان اراد انه موجب حقيقة وكذا الاسباب فالمنع اظهر لاستحالة ثبوت اثر
المؤثرين فثبت ان اضافة الايجاب الى الاسباب مجاز الاولة الاحكام عليها
تيسيرا وهى فى الحقيقة علامات فكذا العلل الشرعية ليست موجبة لما الوجوب
الحكم هو الله تعالى وانما وضعت تيسيرا على العباد وهى فى حق صاحب الشرع اعلام
خالصة فتبين ان تسمية العلل علما صحيحة وقوله والحكم فى الاصل غير مضاف
الى العلة غير مسلم على اطلاقه فان الحكم بالنسبة الى نفس الاصل من غير نظر الى الفرع
فهو مضاف الى العلة بالاتفاق اذ لو لم يكن كذلك لما امكن القياس وكلامنا
فى ركن القياس فلا بد من ان يكون الحكم فى الاصل مضافا الى العلة فيثبت انه
انما سماه علما بالنسبة الى صاحب الشرع لا بالنظر الى ما زعمه الطاعن قال بعض
المحققين قولهم ان مثبت الحكم هو الله تعالى غير واف بالمقصود لانه ينبغى
على هذا التقدير ان لا يجعل شئ من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل على ما ذهب
اليه المحققون من ان يرجع الكل الى الكلام النفسى والاوجه ان حكم النص
ثبت بالنص والاجماع الوارد بالاصل والتعليل لبيان لعموم الحكم فى
الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهنا اوضح قوله ثم الحكم فى المنصوص
ان كان مضافا الى النص فى الاصل والى العلة فى الفرع كما ذهب اليه مشايخ
العراق يكون ذلك المعنى علما لوجود حكم النص الخ اعترض بان كون
الحكم مضافا الى النص فى الاصل المنصوص عليه لا يمنع كون المعنى علما على
حكم النص فى الاصل لانه قد يتعدد ما يعرف به الشئ وقد يكون لشئ
علامتان والمصنف لحسن رعايته عدل عن تسمية ذلك المعنى علة الى تسميته
علما اشارة الى ان الحكم النص غير مضاف اليه لكنه امارة عليه والشارح
ما نظر الى رعاية النص وجعل المعنى علما على وجود حكم النص فى الفرع
مع ان حكم النص فى الفرع غير موجود وانما الموجود مثله الاترى الى ما قالوا

في حد القياس المعول عليه هو ابانة مثل حكم المذكورين بمثل علته في الاخر
فلو كان المعنى علما على كون حكم النص في الفرع لزم تحقق الملزوم بدون
اللازم فان قلت فبتقدير مثل مضاف الى الحكم يرتفع الفساد قلت يستلزم
تقدير المضاف لدفع الفساد فسادا آخر وهو تقدير المحذوف بلا ضرورة
واجيب بان ليس المراد من قولهم ان العلل امارات واعلام انها اعلام
بجميع الاعتبارات بل هي اعلام بالنسبة الى صاحب الشرع لكنها موجبات
بالنظر الى العباد واذا كان كذلك لا يتصور تعدد مثل هذه العلامة
لعدم تصور تعدد الموجب في وجود واجب واحد فتبين بذلك ان الحكم
في المنصوص عليه ان كان مضافا الى النص يمنع ذلك كون المعنى علما لان
العلمية والموجبية في المعنى متلازمان ولا يصلح المعنى موجبا بعد
ثبوت الايجاب بالنص فينتفي العلمية بالضرورة فان قلت يصلح ان
يكون المعنى علما هذا المعنى ايضا لان الحكم في الاصل مضاف الى المعنى
بالنسبة الى الفرع قلت ذلك امر اعتباري ضروري فلا يظهر اثره في صحة
اطلاق العلم عليه لان المطلق ينصرف الى ما هو ثابت من كل وجه **قوله**
والمص لحسن رعايته الخ وهم لما ذكرنا ان العلامة والموجبية متلازمان
فلا يتصور كونه بدون لازمه وقوله مع ان حكم النص في الفرع غير
موجود الخ فاسد اذ لم تشتبه على احد ان المراد من وجود حكم النص
في الفرع وجود مثله الا يرى ان المصنف وجميع المتاخرين قالوا حكم
القياس تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه وقالوا من شرائطه ان
يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص الى فرع هو نظيره ولا شك ان حقيقة
التعدي غير متصور فتبين ان المراد ثبوت المثل في الفرع وصار المعنى
حقيقة عرفية في مثل هذا الكلام بحيث لا يتبادر الفهم غيره وقوله
لو كان المعنى علما لزم كذا فاسد لان اللازم وهو ابانة الله المثل موجود
وكذا دعوى استلزام فساد تقدير المحذوف فاسد لان التقدير
ضروري على ما بينا على انا لا نعم التقدير بل نقول معناه كذا **قوله** كما هو

مذهب بعض مشايخنا وهم مشايخ سمرقند وما وراء النهر وهو الصحيح
وذهب الجمهور من اهل الاصول ان المراد من العلة هو الباعث لشرع
الحكم وهو ان يكون مشتملا على حكمة صالحة لان يكون مقصودة
للشارع من شرع الحكم لا بمعنى مجرد العلامة والا لم يبق بين العلة و
العلامة فرق وهو ثابت اجماعا وذكر صاحب التحقيق ان الحكم في الاصل
من غير نظر الى الفرع مضاف الى العلة بالاتفاق اذ لو لم يكن كذلك لما
امكن القياس فلا بد ان يكون العلة مؤثرة في الاصل لئلا يلزم الغاء
القياس انتهى وكون النص قطعيا لا يمنع اضافة الحكم الى العلة لان
النص امارة على وجود الحكم كالعلة **قوله** ولا مماثلة بينهما الخ فلما
انتفى الحكم في الفرع لزم منه ابطال القياس قلنا مؤثرة في الاصل
قوله وجه مشايخ المناسب ان يقول وجه قولهم وكان كذلك سقط
من الكاتب **قوله** لان النص ايضا امارة على ثبوت الحكم كالعلة
لان المثبت للحكم هو الله تعالى ووروده انما هو لمعرفة الحكم فان
كان معقولا يكون المقصود في اثبات الحكم ذلك المعنى فيكون المؤثر في
حكم الاصل هو المعنى لا النص فان قلت فعلى هذا يلزم ان يثبت الحكم قبل
ورود النص لوجود العلة قبله قلت لا يلزم ذلك لانا لا ندعي ان العلة
علة لذاتها بل هي علة بجعل الشرع اياها علة فلا يكون لها حكم قبل ورود النص
لان كلامنا في العلل الشرعية **قوله** فيرتفع الخلاف او الخلاف ثابت على
كل من الا ان هذا الخلاف ثابت بين المشايخ فكيف يرتفع الخلاف اذ كان
المراد ما ذكر بل غاية ما فيه ان المصنف يكون مختارا لمذهب جمهور
الاصوليين اللهم الا ان يقال مراده يرفع الخلاف في عبارة المصنف من
حيث انها لا تختص بقول احد الفريقين بل هي شاملة لهما لصدقها بالاصل او الفرع
معا او الفرع فقط وان كان الظاهر الاول فتامله **قوله** مما اشتمل عليه
النص يعني ينبغي ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص من الاوصاف
الواردة في الاصل التي اشتمل عليها النص الصالحة للعلة اما بصيغته او بغير

صيغته **قوله** اى يثبت حكمه له لاحاجة الى هذا الحل بل هو مستدرك **قوله**
عدى يعنى الاشتمال بعلى الخ لاحاجة الى ما ذكره من قضية التضمن لان
صلة الاشتمال على كلام المصنف فى غاية الحسن **قوله** كاشتمال نص النهى
عن بيع الابق للعجز عن التسليم وذلك لان البيع يقتضى بايعا والعجز صفته
لا صفة العقد لان البايع يعجز عن تسليم بيع الابق فكان العجز ثابتا بمقتضى
النهى لا بعينه **قوله** وجعل بالبناء للمفعول والفرع مرفوع على النيابة عن
الفاعل **قوله** احترز بهذا عن العلة القاصرة المراد المستنبط اما الثابتة
بنص او اجماع فمتفق على التعليل بها كما تقدم **قوله** اى النص فى حكم النص رجع
الضمير ان الى النص وهو الظاهر ويجوز ان يرجعا الى الاصل المقدر لدلالة
الكلام عليه والمعنى وجعل الفرع او الضمير فى وجوده راجع الى الموصول
كما فعله الشارح ويجوز ان يكون راجعا الى الاصل المقدر لدلالة الكلام عليه
والمعنى وجعل الفرع مماثلا للنص اى المنصوص عليه اى الاصل فى حكمه من
الجواز والفساد والحل والحرمة بسبب وجود ذلك المعنى فى الفرع **قوله**
وقلنا يجب الزكوة فى المصوغ سواء صيغ صياغة مباحة او غير مباحة
قوله لانه تعليل بالعلة القاصرة المقصورة على غير المصوغ منهما **قوله**
وعارضا اى يجوز ان يكون ذلك المعنى وصفا عارضا منفكا عنه كالكيل
فانه وصف غير لازم فى المكيلات لاختلافه باختلاف عادة الناس فى
الاماكن والاوقات لجواز ان يباع كيلا فى قطر او وزنا فى اخر ووزنا فى وقت
وكيلا فى اخر ولو مثّل الشارح بهذا لكان اولى فى تعدد الامثلة فافهم
قوله كالدم فى قوله صلى الله عليه وسلم فى حديث المستحاضة توضئى واِن
قطر الدم على الحصير فانه دم عرق انفجر فانه صلى الله عليه وسلم علّل
انتقاض الطهارة بان دم الاستحاضة دم عرق انفجر والدم اسم جنس غير
صفة والانفجار وصف عارض للدم وهذه العلة وان كانت مركبة من
اسم يدل على اعتبار صفة النجاسة وهو الدم ومن صفته تدل على اعتبار
صفة الخروج وهو الانفجار ومجموع الامرين تتعلق الانتقاض ولكن لا

يظن

يظن وجوب اجتماع الوصفين الاسم والعارض لصحة التعليل بكل منهما او لصحة
التعليل بالوصف العارض لمن مثّل به للوصف العارض لان التعليل بكل منهما
على الانفراد صحيح فهو مثال صحيح لكون ذلك المعنى اسما ووصفا عارضا ثم المراد
من كونه اسما تعلق الحكم بمعناه القايم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة
دم عرق انفجر لا تعلقه بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات فلا يرد عدم صحة
التعليل باسم الخمر لان تعديته اسم الخمر الى النبيذ ولا ثم ترتيب الحرمة عليه
فيكون قياسا فى اللغة وهو ممنوع بخلاف ما نحن فيه فانه تعديته بمعنى الاسم
لا بالاسم فيؤل الى التعليل بالوصف فى الحقيقة فلا يمتنع هذا فلك ان تقول
لا نم ان تعليله صلى الله عليه وسلم لانتقاض الطهارة بان الاستحاضة
دم عرق انفجر والدم اسم جنس غير صفة والانفجار وصف عارض للدم
وهذه العلة وان كانت مركبة من اسم يدل على اعتبار صفة النجاسة
وهو الدم ومن صفته يدل على اعتبار صفة الخروج وهو الانفجار و
مجموع الامرين يتعلق الانتقاض بل النفى وجوب الاغتسال او لنفى سقوط
الصلوة والاشكال واقع فيهما الا فى وجوب الوضوء فانه يجب بالبول
الذى هو ادنى منه ونفى الاغتسال وسقوط الصلوة متعلق بدم الرحم
لا بدم العرق والجواب ان وجوب الوضوء مشكل على المجتهد وهو مالك
فان الاستحاضة الطهارة على انه يجوز ان يجعل هذا التعليل علة لما يصلح
له من المنطوق والمفهوم فيكون بالنص علة وجوب الوضوء والحال دليلا
على الاغتسال والسقوط المتعلقان بدم الرحم لا بعرق **قوله** وجليا اى ويجوز
ذلك المعنى وصفا جليا **قوله** وخفيا اى ويجوز ذلك المعنى وصفا خفيا لا ينال
الا بالنظر والتامل فان قيل التعليل بالوصف الخفى كتعليل ثبوت البيع برضاء
العاقدين لا يجوز لان الوصف المعلل به معرف فى الحكم الشرعى الذى خفى فلا بد
ان يكون جليا لان الخفى لا يعرف الخفى فالجواب انه وان كان خفيا لكن يدل
الصيغ الظاهرة عليه كدلالة الايجاب والقبول على الرضا صار من الاوصاف
الظاهرة فيجوز التعليل به هذا وقد يراد بالجلى المعنى القياس وبالخفى المعنى

نظراً للاصل فى حكم الاصل صح

فيؤول

عنده ليس بحدث فكيف لا يشكل على امراة حديثة عهد بالاسلام فيكون تعليله لا انتقاض صح

الاستحساني قوله لان قوله صلى الله عليه وسلم دين الخ يعني قوله دين حكم
شرعي لانه عبارة عن وصف ثابت في الذمة حجة على من منع من الاصوليين
صحة التعليل بالحكم الشرعي محتجا بان الحكم الذي فرض اما متقدم بالزمان على
حكم ما فرض معلولا فيلزم تخلفه او متاخر فيلزم تقدم المعلول او معه
فيلزم التحكم لانه نص في المطلوب ولا يقال بالتعليل العقلي او التحصيل حتى
يمتنع فيها التقدم والتاخر ولئن سلم فيجوز ان يكون احد الحكمين صالحا
للعلية دون الاخر او يكون الثابت بالدليل احدهما دون الاخر فلا يلزم التحكم
قوله وعدد اي يجوز ذلك المعنى عددا مركبا من اوصاف يكون كل واحد منهما
جزء العلة اذ لا يمتنع ان يقدم الدليل على علية الهيئة الاجتماعية من تاثير او
مناسبة او خالة او غيرها كما قام على علية مجموع الجنس والقدر لربوا الفضل
وقال بعض الاصوليين ان التعليل بالوصف المركب باطل محتجين بان العلية صفة
زائدة على المجموع لانا نعقل المجموع مع الذهول عن كونه علة وحينئذ ان
اقامت العلة بكل جزء من الجملة لزم ان يكون كل جزء علة ويلزم قيام العرض الواحد
بمحال متكثرة وهو محال وان قام كل جزء من العلة بكل جزء من الجملة لزم انقسام
العلة وان يكون لها نصف وثلث وربع وبطلانه لا يخفى والجواب عنه ان
معنى كون مجموع الاوصاف علة هو ان الشارع قضى بالحكم عنده رعاية لما
اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة وليست العلة بهذا المعنى صفة لجملة الاوصاف
فضلا عن كونها صفة زائدة لها فلا نم انها صفة وجودية فلا يستقيم
التقسيم المذكور قوله ويجوز ان يكون الوصف الذي جعل علة النص اي مذكورا
فيه كالانجار كالطوف والكيل قوله وغيره يجوز ان يكون ذلك المعنى ثابتا
في غير المنصوص عليه اذا كان ذلك المعنى من ضرورات النص كفقر العاقد
بالنسبة الى رخصة السلم لان الرخص في السلم ثابت بما روي انه صلى الله
عليه وسلم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم بعلة فقر العاقد
واحتياجه وهذه العلة ليست بمذكورة في النص ولكنها قائمة بما هو من
ضرورات العقد وهو العاقد لان السلم عندنا على خلاف القياس فلا يقاس

وذلك بالوجوب وهو حكم شرعي فالنبي عليه الصلوة
والسلام جعل حكما شرعيا علة لحكم شرعي
وهو القبول وهذا صح

لان الدين وصف في الذمة وهو حكم
شرعي لا حجة على ان العلل الشرعية
ليست بمعنى الايجاد صح

[illegible] ... صح

علیه

عليه غيره لكنه صحيح على مذهب الشافعي حتى عدي به الجواز به عن السلم المؤجل
الى السلم الحال وبه يحصل المقصود اذ لا مناقشة في المثال هذا وذهب مشايخ
العراق الى ان التعليل بالوصف الذي في غير النص لا يجوز لان من شرط الوصف
ان يكون قائما بمحل الحكم كما هو شان العلل العقلية والجواب ان علل الشرع
امارات على الاحكام وقيام الدليل بالمدلول ليس بشرط كالعالم فانه دليل
على وجود الصانع وليس قائما به وكذا صيغ العقود كالبيع والنكاح
والفاظ الطلاق والعتاق علل لثبوت الاحكام في المحال مع قيامها بمن
تكلم بها قوله والاعدام صفة اي الفقر صفة العاقد قوله ودلالة كون
الوصف علة اعلم انهم اجمعوا على ان جميع الاوصاف لا تصلح علة وعلى انه لا
يجوز ان كل واحد منهما علة وعلى ان ليس للمعلل ان يجعل اي وصف شاء من الاوصاف
علة بلا دليل وعلى ان العلة تثبت بالنص صريحا او ايماء وبالاجماع واختلفوا فيما
يثبت به كون الوصف علة بما ليس بنص والاجماع على قولين قول جمهور الفقهاء
من الخلف والسلف وقول اهل الطرد سياتي بيانهما قوله صلاحه وعدالته
بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به بان يكون لجنس الوصف تاثير في جنس
الحكم في موضع اخر نصا واجماعا كذا ذكره فخر الاسلام وجمهور العلماء
على ان الوصف لا يصير للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم
اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا الوصف اذا جعل
علة لا بد من صلاحه بوجود الملايمة ومن عدالته بوجود التاثير فلا يقبل
التعليل بالوصف ما لم يعلم الدليل على كونه ملائما وبعد الملايمة لا يمكن
العمل به الا بعد كونه موثرا عندنا فالملايمة شرط جواز العمل بالعلل و
التاثير شرط لوجوب العمل بالوصف قبل ظهور التاثير لو عمل بها عامل
نفذ العمل بها ولم ينسخ فهالها كالشاهد المستور الحال يجوز العمل بشهادته
قبل ظهور عدالته حتى لو قضى القاضي بشهادته ينفذ وبعد ظهور العدالة
يجب العمل بشهادته فكذا الوصف يجوز العمل به اذا كان ملائما لكن لا يجب
الا بعد العدالة لان الوصف مع كونه ملائما يجوز ان يكون غير علة لانه

علة الا بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا
بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه صح

العمل ومعنى قولنا يجوز صح

لايكون علة لذاته بل بجعل الشارع اياه علة فيجعل الرد مع الملايمة فلا
بد من العدالة **قوله** الاول ان يظهر عين ذلك الوصف اى تاثيره فى
عين الحكم وهو الذى يقال انه فى معنى الاصل كالتعليل بالصغر فى اثبات
الولاية كما ياتى والمراد بالعين هو المثل لان العرض من الواحد الثانى
ان يظهر اثر عين الوصف فى جنس ذلك الحكم قيد فى بعض الشروح بالجنس
القريب لكن التمثيل بالاخوة لايطابقه لانه متى قبل ظهور اثرها بقى
ولاية الانكاح كان عين ذلك الوصف اعنى الاخوة مؤثرة فى جنس الحكم
وهو الميراث ولا وجه للتقييد بالقريب فان الولاية والميراث
ان كانا متجانسين فتجانسهما فى مطلق الحكم المتعلق بما بعد الموت
فالاولى على هذا اطلاق الجنس ليتناول المثالين جميعا ثم هذا القسم
وما بعده من القسمين يسمى الملايم لكونه موافقا لما اعتبره الشارع
والاول **قوله** الثالث ان يؤثر جنسه القريب فى عين ذلك الحكم وهو
الذى خصوه بالملايم وخصوا اسم المؤثر بما ظهر تاثيره عينه وتقييد الجنس
بالقريب يطابق المثال فان عذر الاغماء وعذر الجنون والحيض متجانسان
فى العوارض السماوية فيكون تجانسهما اقرب من ~~تجانسهما~~ تجانس الاغماء
والسفر مثلا لكونه من العوارض الكسبية فاما ان وجد مثال اخر
لم يكن كذلك فالاولى الاطلاق وقيل المعتبر هو الجنس البعيد والقريب
والمعتبر فى المؤثر القريب **قوله** الرابع ما ظهر تاثير جنسه فى جنس ذلك
الحكم ولم يقيده بالقريب لان مشقة السفر غير مشقة الحيض لكنهما
متجانسان فى كونهما من العوارض فى جنس هذا الحكم وهو سقوط الركعتين
فانه ليس غير الاسقاط عن الحايض بل شطره واذا ظهر عمل الجنس تارة قريبا
وتارة بعيدا فالاولى الاطلاق تعميما للاعتبار والالزام الاقسام
قوله جمع منكح بفتح الميم اى وفتح الكاف مصدر بمعنى النكاح والمصدر من
الثلاثى على مفعل بفتح الميم والعين قياس مطرد كذا فى الشافية وشرحها
وفى بعض الشروح مناكح جمع منكح مصدر من الانكاح ومجئ المصدر

على وزن المفعول قياس فى المزيد يجئ على وزن المفعول قياسا وفيه نظر
ويجوز ان يكون منكح اسم زمان ومكان من النكاح ويكون المعنى
كالصغر الذى عللنا به ولاية الاجبار وقتا للنكاح او فى مكانه **قوله**
لقائل ان يقول المصدر لايجمع الا اذا اريد به الانواع والنكاح ليس بمتنوع
ويمكن ان يقال جمع باعتبار افراد المنوحة على غير قياس **قوله** وما قيل انه
جمع منكوحة ففيه شذوذ ان قال الميدانى المناكح جمع منكوحة والقياس
المناكيح فحذفت اليا تخفيفا **قوله** ليقلبلنا بالصغر الخ اشارة الى مثال
الفرع الاول وتقريره ما قال علماؤنا فى الثيب الصغيرة انها صغيرة فيثبت
الولاية على نفسها فى الانكاح قياسا على الثيب الصغير والبكر الصغيرة
بجامع الصغير فقد ظهر اثر عين هذا الوصف وهو الصغير فى عين الحكم
المدعى تعديته وهو الولاية على النفس ولو قلنا هذه صغيرة فتثبت الولاية
على نفسها قياسا على ثبوت الولاية على مالها كان من النوع الثانى لان الولاية
على النفس جنس الولاية على المال لا عينه **قوله** معلولة بعلة الصغر عندنا
وبالبكارة عند الشافعى وما قلناه اولى فان الصغر وصف ملايم لان
ولاية الانكاح انما شرعت نظر للولى عليها للعجز عن مباشرة النكاح بنفسها
مع حاجتها اليه كالنفقة تجب حقا على المولى العاجز عنها والصغر مؤثر
للعجز فكان التعليل به لاثبات الولاية تعليلا بوصف ملايم مؤثر بخلاف
ما علل به الشافعى من البكارة لظهور اثر الصغر فى ولاية المال اجماعا دون
البكارة والثيابة اذ ليس لهما اثر فى ذلك ولا شاهد لتاثيرهما فى السنة
بخلاف الصغر فانه مؤثر تاثير الطواف الخ وفايدة الخلاف تظهر الخ
الحاصل ان البكر الصغيرة تجبر اتفاقا لكن التخريج يختلف فعندنا للصغر
وعنده للبكارة والثيب الكبير لايجبر اتفاقا لكن التخريج مختلف ايضا
لفوات وصف الصغر وعنده لفوات البكارة والبكر الكبير تجبر
عنده لوجود البكارة ولا تجبر عندنا لفوات الصغر والثيب الصغيرة
تجبر عندنا لوجود وصف الصغر **قوله** وجودا او وجوبا وعدما هذا كله

متن جعله شرحا لانه مكتوب في نسخ الشرح بالاسود فكان نسخة الشارح
عليها لم يقع فيها ذلك ويحتمل ان ذلك موجود فيها وكتابته بالاسود
سبق قلم من الناسخ **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم لا يقضي القاضي وهو
غضبان فانه معلول بشغل القلب لا بالغضب حتى حل له ان يقضي وهو
غضبان اذ بعد فراغ قلبه لم يحل له اذا كان مشغول القلب وهو خال عن
الغضب واجيب بان شغل القلب يلازم الغضب فالحكم ثابت بالنص لا بالمعنى
فتامل **قوله** لان الموجود يكون اتفاقيا هذا رد على القائل بان الدليل
على كون الوصف علة هو الاطراد وحاصله ان مجرد الاطراد لا يدل على العلية
لان الوجود عند الوجود قد يكون اتفاقيا كوجود ناطقية الانسان عند
وجود ناهقية الحمار كما ان العدم عند العدم فيكون باعتبار ان ما علق
بعدمه العدم شرط لا علة لان المعلق بالشرط عدم قبل وجود الشرط
فكيف يصلح وجود الحكم عند وجود الوصف دليلا على صحة علية الوصف
مع هذا الاحتمال **قوله** ومجرد الطرد لا يميز بين الشرط والعلة لان الحكم
كما يدور مع العلة يدور مع الشرط فلا يصلح دليلا على العلية مع احتمال
الدوران مع الشرط وان كان الاصل دوران الحكم مع العلة لانه دوران الحكم
مع الشرط عدما لان عدم الحكم عند عدم الشرط بناء على عدمه الاصلي عندنا لا
لعدم الشرط لان المراد العدم مع العدم او عنده لا له ولا يقال الدوران
دليل العلية في العقليات اتفاقا فكذا في الشرعيات لان المثبت في الحقيقة فيهما
هو الله تعالى لانا نقول الحقايق العقلية لا تختلف باختلاف الزمان والمكان فيجوز
ان يختلف باختلاف الزمان واحوال الناس فلا يصلح الدوران دليلا عليها بقي شيء
وهو ان مجرد الاحتمال لا ينافي ظن العلية وجواز العمل به لان الظن كاف **قوله**
التعليل بالنفي اي الاثبات علية الوصف **قوله** من حيث ان كلا منهما لا يصلح دليلا
يعني على العلية بل هذا ابعد من الاطراد في عدم صحة الاحتجاج به لان انما يستقصى
عدم الوصفية وتتبعه من غير اطلاع على وجود علة اخرى لا يمنع الوجود من وجه
لجواز وجود وصف اخر غيره فيثبت الحكم به لان عدم الاطلاع لا يدل على عدم الوجود

فيجوز ان يكون الطرد دليلا على العلية فان الشريعة مبنية على مصالح العباد

جواز

جواز المقصود على ان العدم ليس بشيء لا يصلح علة الاكرام **قوله** الاحتجاج به
اذ التعليل بالنفي قد يصلح حجة وذلك فيما انحدت العلة بخلاف الاستصحاب
فانه لا يكون دليلا لاثبات الحكم اصلا فانما يكون دليلا للدفع وابقاء ما كان
على ما كان **قوله** وفيه بحث الخ حاصله ان هذا التعريف فيه تسامح حيث
اطلق العلة واراد المعلول وهذا وان كان مجازا وهو لا يدخل التعريفات محتمل
لوجود القرينة وهي العرف والاصطلاح على ان هذا ليس بتعريف حقيقي بل تعريف
اصطلاحي واستعمال المجاز في التعريفات الاصطلاحيات غير مضر لان السلف
لم يلتزموا بيان الحقايق في التعريفات لعدم احتياجهم الى ذلك وانما التزموا
بيان الضوابط التي تحتاج اليها في الفقه فلذلك لم يبالوا بذلك بخلاف
اهل المنطق فانهم التزموا في التعريفات بيان الحقايق فيكون المجاز في التعريف
مضرا عندهم فافهم **قوله** وهو ليس بحجة عندنا فافهم اعلم ان العلماء
اتفقوا على وجوب العمل باستصحاب حكم عقلي وجوبه وامتناعه او حسنه
او قبحه بالعقل كوجوب الايمان وحسنه وحرمة الكفر وقبحه او
باستصحاب حكم بالعقل ثبت تابيده او توقيته نصا او ثبت مطلقا
وبقي بعد وفات النبي صلى الله عليه وسلم واتفقوا ايضا على ان استصحاب
حكم لدليل مطلق غير متعرض للزوال والبقاء ليس بحجة قبل بذل الجهد في
طلب الدليل المزيل لان الجهل بالدليل المزيل بالتقصير في الطلب ليس بحجة
وانما الخلاف في الاستصحاب اذ بذل المجتهد جهده في طلب الدليل
على بقاء حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في عدم ذلك الحكم و
زواله لعدم وجدان الدليل المزيل له بعد استفراغ الوسع في طلبه
واحتمال قيام دليل مزيل من حيث لا يشعر به فقال بعض اصحاب الشافعي كالمزني
والصيرفي وابن شريح والغزالي وغيرهم والشيخ ابو منصور من اصحابنا
ومن تابعه من مشايخ سمرقند انه حجة ملزمة في الشرعيات ونقل
ذلك عن الشافعي وقال كثير من اصحابنا وبعض الشافعية وجماعة من
المتكلمين انه ليس بحجة لاثبات امر لم يكن ولا لابقاء ما كان على ما كان وقال القاضي

ابو زيد والسرخسي وصدر الاسلام ومن تابعهما انه ليس بحجة لاثبات حكم
مبتدأ والالزام فيجب العمل به في حق نفسه ولا يصح الاحتجاج به على غيره
قوله يعني ان الدليل الموجب لوجود الحكم شرعا ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض
فيفتقر الى علة لان بقاء الشيء معنى موجود في نفسه زائد على وجود ذلك الشيء لان
الشيء في اول الحدوث يوصف بالوجود ولا يوصف بالبقاء فانه يصح ان يقال وجدت
لم يبق فلو كان بقاؤه عين وجوده لما انفك عن البقاء في الزمان الاول واذا
ثبت ان البقاء معنى اخر وراء الوجود ولا قيام له بنفسه صار كساير الصفات فكان
بمنزلة الاعراض التي تحدث في الشيء بعد وجوده كالبياض والسواد من غير
انضمام دليل اخر عليه علة لوجود غيره من الاعراض التي تقوم به فلا يصلح
ان يكون نفس وجود الحكم علة لبقائه فالدليل الموجب للحكم لا يوجب بقائه
فيفتقر الى علة اخرى هذا ما قالوه والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم
زواله اي ليس معنى اخر زايد على وجود الشيء حقيقيا بل اعتباريا هو استمرار
الوجود وانتسابه الى الزمان والثاني اي كون الشيء مستمر الوجود فيه ومعنى
قولهم وجد فلم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان
الثاني قوله والجواب في الشرايع ان البقاء فيها بعد الرسول صلى الله عليه
وسلم لتقرر الادلة الموجبة لبقائها وعدم احتمال النسخ فيها فالبقاء
فيها بدليل يوجب البقاء بخلاف الشرايع في حياته فانه يجوز نسخها قوله
لان الظاهر اي ظاهر كان فليس لهذه المسئلة اتصال بالمبحث الا بتشابهه
كون الاستصحاب ظاهرا وذلك بعيد ويمكن ان يجاب بان الاستصحاب
على ما فسره المصنف بقوله وذلك في كل حكم الخ يحتمل معنيين احدهما كل
حكم عرف وجوده في الماضي ثم وقع الشك في زواله في الحال وبهذا المعنى
لا اتصال للمسئلة بما نحن فيه وعلى هذا له اتصال بالمبحث قوله فلا يدخل
المرافق في الغسل بالشك اذ ليس احد الشيئين باولى من الاخر ولك ان تقول
ينبغي ان يترجح شبه ما يدخل للخروج عن العهدة بيقين او نقول اذا
تعارض الشبهان تساقطا وبقي العمل به لان النبي صلى الله عليه وسلم ادار

وان البعد دليل الملك ظاهر او الظاهر للدفع لا الالزام لم يحتمل ان يعول كلامنا في الاستصحاب صح

والثاني كل حكم عرف وجوبه بدليل في الحال ووقع الشك في زواله في الماضي صح

الماء على مرافقه وبقي مجملا فبينه بفعله وسيأتي الجواب عنه قوله لانه عمل بلا
دليل لان الشك امر حادث الخ لكنا ان نقول دليل الشك تعارض الاشباه ودليل
التعارض دخول بعض بعضها وعدم دخول البعض فيثبت دليل الشك فيكون دليلا على عدم الدخول
كما قال زفر والوجه ان يقال الاحتجاج بتعارض الاشتباه عمل بلا دليل لان الشك
امر حادث بعد المعلول وما هو كذلك لا يصلح علة الشك ليس بعلة فلا يثبت
عدم الدخول بدون علة اما كون الحادث بعد المعلول لا يكون علة له
فبالضرورة واما بيان الصغرى فلان المعلول فيما نحن فيه عدم دخول
الغاية والشك انما يحدث من دخول البعض وعدمه فالمعلول اذ البعض
علة الشك فلا يصلح الشك علة لئلا يلزم تقدم المعلول على علته قوله
وفي بعض الشروح لفظه هكذا الخ الشك امر حادث لا بد له من سبب
وما قاله زفر لا يصلح سببا لان ما دخل دخل بلا دليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل
فلا يكون ذلك تعارضا في المرفق لانه يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول
فيه ومن اشترط التعارض اتحاد المحل فلا يكون الدخول وعدمه تعارضا
فلا يصلح سببا للشك والمراد من التعارض هنا ليس التعارض المصطلح وهو
تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما مع اتحاد المحل
لاختلاف المحل هنا قوله ولقائل ان يقول انه عمل بالاصل لا ميل الى احدهما
اي احد الشبهين وهو عدم الدخول لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح الخ ولك
ان تقول العمل بالاصل وهو البراءة الاصلية لا يخ اما ان يكون بعد قطع
النظر عن الاصل لتعارضهما وتساقطهما او لا فان كان الاول فينبغي ان
يقول زفر بالدخول لثبوت ذلك بفعله عليه الصلوة والسلام كما قال به
علماؤنا وان كان الثاني فان ترجح شبه عدم الدخول بالبراءة الاصلية
فينبغي ان يترجح شبه الدخول للخروج عن العهدة بيقين فيحصل التعارض
وقد يقال ان البراءة الاصلية عمل بالاصل بعد اهدار الاصليين وفعله
صلى الله عليه وسلم لا يدل على الفرضية لاحتمال ان يكون فعله صلى الله
عليه وسلم ذلك من باب اطاعة التحصيل المندوب اليه ولا اجمال في الاية لانه لا

لم يدخل صح

ينطبق عليها حد المجمل بقي هنا شيء وهو ان هذا مخالف لقول العلماء ان زفر انما قال
بعدم دخول المرافق في الغسل قياسا على اشبه عدم دخول الغاية تحت المغيا
فتامله قوله والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف اعلم ان زفر لا يقول بعدم دخول
الغاية دائما بل الغاية المذكورة هنا لا يدخل واستدلالهم له في الفروع
بان الغاية لا تدخل ليس مطلقا كما يفهم منه لان اللام للعهد الذهني وقوله
كالليل في الصوم تنظير لا قياس لعدم الجامع بينه والاولى ان يعكس هذه
الترجمة ويقال الاحتجاج بوصف فارق بين المقيس عليه والمقيس مستقل في اثبات
الحكم اذا ضم اليه وصف آخر لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم وهو التنازع فيه
وجعل المجموع علة لان الاحتجاج في الحقيقة انما هو بالوصف المستقل الا بغيره
وان ضم اليه ذلك الغير قوله كما اذا مسه وهو يبول استدل بقوله وهو
يبول الى مسه بعضه وهو لا يستقل بالعلية فهذا القياس لا يتم الا بزيادة وصف
في الاصل يقع به الفرق بين الاصل والفرع وبه ثبت حكمه في الاصل لوجوده
فيه واستقلاله بالعلية وهو غير متحقق في الفرع فلا يكون الوصف المؤثر
مشتركا بين الاصل والفرع فيبطل القياس قوله والاحتجاج بالوصف المختلف
فيه بين ان يدعي احدهما علية للحكم المتنازع فيه وينكرها الآخر قوله بقوله
تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية العادة انه اذا كان الاستدلال على
المطلوب يتوقف على تمام التعليل المسمى وهو محفوظ معروف يذكر اوله
ويقال الآية والحديث والبيت اختصارا اما النصب على اضمار اقرأ
وهو الوجه الظاهر لتبادره ويجوز رفعه بتقدير مبتدأ او خبر
اي المتلو او حجة على تقدير الى آخر الآية قوله فانه تعالى علم نبيه صلى
الله عليه وسلم الاحتجاج بلا دليل لانتفاء الحرمة عن غير الاشياء
المذكورة في الآية قوله ان يدعي النفي والاثبات في العقليات المقام
مقام الاضمار قوله يدعي حقيقة الوجود والعدم اي فيطالب
بالدليل قوله امر النبي صلى الله عليه وسلم بطلب الحجة والبرهان
على النفي والاثبات جميعا يعني ان الله تعالى اخبر عن اليهود والنصارى

اعراب الآية ونظائرها

الذين

الذين نفوا دخول المسلمين الجنة واثبتوا دخولهم ثم امر نبيه عليه
السلام ان يطلب البرهان عن ذلك ولقائل ان يقول فيه بحث لان النفي
الذي لا يحتاج فيه الى الدليل عند من قال به هو نفي حكم الله تعالى في الحادثة
بان يدعي نفي الحكم منهجا ويدعو غيره اليه لا النفي الذي هو حكم سلبي
كعدم الجواز وعدم الدخول وليس النفي في الآية من ذلك بل من الثاني فلا
يكون الدليل مطابقا للمدعي على انه ان يكون طلب البرهان على الثبوت
وحده لا عليه وعلى النفي لا يقال معنى لن يدخل الجنة لن يحكم الله بدخول
الجنة الا من كان هودا الا ان ذلك عدول عن الظاهر في مقام الاستدلال
فتامله قوله قلت لا دليل الخ غايته عدم وجدان الدليل على الحكم وهو
لا يصلح دليلا على عدم الدليل في نفس الامر ولو لم يكن الدليل حجة لما استعمل
الشارع بقوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية كما مر قلت بين الشارع
لكونه هو العالم بكل شيء فيكون ذلك منه بانتفاء الدليل لا جهلا به بخلاف
البشر فان ذلك يكون فيه جهلا بالدليل لا علما بانتفائه لعجزه وقصوره عن
الاحاطة بجميع الاشياء لقوله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا قيل التحقيق
فيه ان يقال للنافي كقولك لا دليل عن علم او لا فان كان الاول فاما لضرورة
والاستدلال فان كان الاول شاركه جميع الناس لعدم اختصاص الضروري
باحد وان كان بالثاني فقد ظهر انه نفي للحكم بدليل فلا بد من بيانه وان
كان لا عن علم فقد نهي بقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون قوله
فان قلت قال ابو حنيفة رحمه الله في العنبر لانه لم يرد به الاثر ولا
شك ان هذا هو عين الاحتجاج بلا دليل وحاصله انه نقض اجمالي فانه
لما قال لا دليل نفي الدليل فكيف يكون دليلا ورد عليه قول ابي حنيفة
رحمه الله في العنبر انه لا خمس فيه لانه لم يرد فيه اثر وتقرير الجواب
انه لم يقتصر على الاستدلال بالنفي على ما ذكر انه بمنزلة السمكة ومعناه
ان عدم الخمس فيه ليس لعدم الاثر لان القياس يقتضي العدم ولم يرد اثر
يترك به القياس فيجب العمل بالقياس وهو انه لم يشرع الخمس الا في الغنيمة

اذ لا يلزم من عدم الوجدان عدم الوجود في نفس الامر لجواز وجوده فيه فان قلت صح

ولم يوجد **قوله** لم هذا قول محمد لابى حنيفة يعنى قال محمد له لم يكن فى العنبر الخمس **قوله** قال هذا قول ابى حنيفة جوابا لسؤال محمد **قوله** قلت وما بال السمك الخ هذا سؤال محمد لابى حنيفة رحمه الله ايضا وقوله قال وهو قول ابى حنيفة رحمه الله جوابا عن سؤال محمد **قوله** انما يجب فيما كان اصله فى العدو وحوته ايدينا قهرا وغلبة والمستخرج من البحر فى يد العدو قطلان قهرا لما ينع قهر غيره على ذلك الموضع **قوله** ولذا تمسكت به الظاهرية ولم يرد فيه اثر بخلاف القياس بهذا **قوله** وجملة ما يعلل به الخ كان الاولى فى الربط ان يقول لما فرغ من بيان شرط القياس وركنه وما يعلل به من صحيح وفاسد شرع فى بيان حكمه وما يقع به التعليل لاجله اما حكمه فيه فيما يأتى واما حكم ما يعلل له من جملة المقاصد فهى اربعة الاول الخ وح لا يخفى ما فى حل الشارح من الحزازة والابهام **قوله** وهذا اختلاف وقع فى موجب الحكم اى فى السبب الموجب للحكم وهو الحرمة **قوله** فلم يصح اثباته بالرائ اى لا يصح اثبات كون الجنس سببا موجبا للحكم ولا نفيه بالرأى بل بالنص اما بعبارته او بدلالته او باشارته او اقتضائه وانما لم يذكر الشارح العبارة لظهوره اولانه لما جاز بالدلالة فبالعبارة اولى اما عدم الجواز فلان النافى انما يتمسك بالعدم الذى هو الاصل فعليه ابطال دليل خصمه لانه متى ثبت ان ما ادعاه الخصم صحيح لم يبق له حق التمسك به بعد الدليل الرائ **قوله** فاثبتنا شبهة الربوا اى اثبتنا بشبهة الربوا احتياطا بل اثبتنا بكون الجنس سببا بانفراده بدلالة النص ويثبت حرمة النسا عند وجود الجنس بالدلالة ايضا كذا ذكره بعض المحققين وعورض بالثبوت بطريق الشبهة بان حقيقة الفضل لما لم تحرم عند وجود احد الوصفين فلان لا تحرم شبهته بالطريق الاولى واجيب بان ما ذكرتم يدل على الحل وما ذكرنا يدل على الحرمة والترجيح للمحرم **قوله** حتى حرم البيع مجازفة لشبهة الربوا اتفقوا على انه لو باع صبرة حنطة بصبرة حنطة وغالب رأيهما التساوى لا يجوز لاحتمال الفضل ولو لم تكن الشبهة ملحقة

بالحقيقة لجاز **قوله** فعند العامة شرط الخ فلا يجب عندهم فى العلوفة واوجبها مالك فيها فالذى يستدل على اشتراطها يستدل بقوله صلى الله عليه وسلم ليس فى العوامل صدقة فى خمس من الابل السائمة شاة والذى يستدل على نفيه يستدل بقوله صلى الله عليه وسلم فى خمس من الابل شاة فى اربعين شاة شاة وعند صاحبيه والشافعى سنة لقوله صلى الله عليه وسلم لاعرابى خمس صلوات كتبهن الله عليك قال هل على غيرها قال لا الا ان تطوع وقوله صلى الله عليه وسلم ثلاث كتبت على وهى عليكم سنة الوتر والضحى وهذا اولى فى الاستدلال من الاول الذى ذكره الشارح لان نفى الكتابة لا يستلزم نفى الوجوب المصطلح فتامله **قوله** والرابع تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه زاد القاضى ابو زيد ولا اجماع ولا دليل فوق الراى فيه ليثبت حكم النص فيما لا نص فيه بغالب الرائ وهو الظن الغالب عن احتمال الخطأ فيه بالرائ الغالب لان القياس لا يفيد العلم اذ القياس من الادلة الظنية دون القطعية وان كان وجوب العمل به بطريق القطع واحتمال الخطأ لان المجتهد يخطئ ويصيب كما هو راى الجمهور فان قلت كيف اوقع التعدية حكما للقياس بعد ان جعلها شرطا له فيما سلف بقوله وهو ان يتعدى الحكم الخ وبينهما بون اذ الحكم من شانه التاخير والشرط من شانه التقديم وهما لا يجتمعان من حيثية واحدة قلنا وقعها حكما على ان مراده فيما سبق ان من شرط القياس ان يكون التعدية حكما له فهى حكم فى المحلين والشرط هو الكون الاختصاصى ولو قيل بان المراد من كون التعدية شرطا للعلم بصحة القياس لا لنفس القياس لم يتعد ثم لا يخفى ما فى حمل التعدية على الحكم من التسامح لان حكم الشئ اثره الثابت فيه فيكون غيره والتعدية نفس القياس فلا يكون حكمه هذا وانما افرد المصنف هذا القسم لان التعليل يختص به عندنا **قوله** فالتعدية حكم لازم للتعليل وانما قال حكم لازم للتعليل كما عرفت والحاصل ان اهل الاصول اتفقوا على ان تعدية العلة شرط صحة القياس وعلى صحة العلة القاصرة الثابتة بنص او اجماع واختلفوا فى صحة القاصرة المستنبطة كتعليل حرمة الربوا فى النقدين بعلة الثمنية فذهب ابو الحسن الكرخى من اصحابنا

ولم يقل للقياس اذ لا خلاف ان حكم القياس التعدية وانما الخلاف فى التعليل

المتقدمين وعامة المتأخرين الى فسادها وهو قول بعض اصحاب الشافعي وابي عبد
الله البصري من المتكلمين وذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين مثل الشافعي وعامة
اصحابه واحمد بن حنبل والقاضي الباقلاني والقاضي عبد الجبار وابي الحسن البصري
الى صحتها وهو مذهب مشايخ سمرقند من اصحابنا **قوله** لنا انه دليل الشرع
الخ اورد عليه انه منقوض بالعلة القاصرة المنصوصة او المجمع عليها فهذا الدليل
يجري فيها مع جواز التعليل بها اتفاقا ولا نم عدم اضافة الحكم الى العلة لانا لا
نعني ان صحة الحكم ثابت بها بل هي دليل على حكم الاصل والنص دليل على كونها دليلا
على انه منقوض بخبر الواحد الموافق للنص فان الحكم يضاف اليه مع وجود النص
واجيب عن الاول بان القاصرة المنصوصة او المجمع عليها يفيد العلم بثبوت الحكم
وعدم جواز التعليل باخرى والقاصرة المستنبطة لا يفيد شيئا من ذلك وعن
الثاني ان العلة لا تصلح دليلا على الحكم لان العلم بها بعد العلم بالحكم لكونها
مستنبطة فيه فلا يمكن كونها دليلا عليه لئلا يلزم الدور وعن الثالث
بان الحكم اذا اضيف الى الخبر يضاف الى النص ايضا الا انه يقطع عن النص والكلام
في هذا **قوله** فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية في الفرع والعلة القاصرة
بمعزل عن ذلك الحكم فيكون اقرب **قوله** فان قلت التعليل بالعلة القاصرة
الخ تقدير السؤال لا نم حصر فائدة التعليل في التعدية حتى انتفى التعليل
بالقاصرة اذ لا نم حصر دليل الشرع في العلم والعمل بها ذكر لان التعليل بالقاصرة
يفيد فائدة اخرى وهي اختصاص حكم النص بالمنصوص عليه وحاصل الجواب
انا لا نم ان التعليل بها يفيد الاختصاص لحصوله بترك التعليل لان النص انما
يدل على ثبوت الحكم في المنصوص عليه وبالتعليل يحصل عموم به يتعدى الى الفرع
فاذا ترك التعليل حصل الاختصاص **قوله** لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية
فيجوز اجتماع وصفين يتعدى احدهما دون الاخر فيجب التعليل بالمتعدي لانه
اقرب الى الاعتبار فلم يفد التعليل بالقاصرة الاختصاص وانما يفيد ان
لو منع العلة المتعدية ولم يمنع **قوله** ولا يمنع نصب امارتين على شيء واحد
انما يمتنع ذلك في العلل العقلية لان شرطها الاطراد والانعكاس فلا يشتغل المجتهد

بالتعليل

بالتعليل بعلة الا للتعدية فان قلت سلمنا ان التعليل بالقاصرة لا يفيد
علما ولا عملا ولا اختصاص لحكم النص بمحله لكنه يفيد فائدة اخرى وهي معرفة
الحكمة الممالة للقلوب الى الطمانينة والقبول فان القلوب الى قبول الاحكام
المعقولة اميل منها الى قهر التحكم ومرارة التعبد فيصح التعليل بالقاصرة
قلت الكلام في القاصرة المستنبطة وهي لا يفيد العلم بالحكمة وانما يفيد
الظن بها ولا اعتبار للظن في الحكمة لانه من قبيل الاعتقادات وهي انما
يثبت بالعلم دون الظن وهذا بخلاف المنصوصة قيل هذا يقتضي عدم جواز
التعليل بالمستنبطة المتعدية وهو بط واجيب بالمنع لجواز ان يكون التعليل
بها لاضافة الحكم اليها في الفرع ولا فرع في القاصرة ليصار اليها فان قلت
سلمنا ان التعليل في القاصرة لم يفد شيئا لكن لم قلتم ان الحكم في المنصوص
ثابت بالنص لا بالعلة واذا لم يكن ثابتا بالعلة لا يكون للتعدية وجود وهنا
ظاهر قلت انما لم يثبت بها لعدم صلاحيتها ولا تخلل فيها بل المانع من اضافة
الحكم اليها وهو وجود دليل فوقها والدليل المانع مفقود في الفرع فاضيف
الحكم فيه اليها وفيه نظر من وجه **قوله** فان اضافة الحكم الى العلة
ابطال عمل النص بالتعليل لان الحكم قبل التعليل كان مضافا الى النص فلو
اضيف بعد التعليل الى العلة كان التعليل مبطلا للنص لان النص دليل
العلة القاصرة وهي دليل على الحكم ودليل الدليل دليل والجواب ان البحث
في المستنبطة لا في المنصوصة والنص ليس دليلا على المستنبطة **قوله** او
اسناد الحكم الى الاضعف مع وجود الاقوى تقدم انه يجوز الاسناد و
الاضافة بمعنى الامارة لان القطع ايضا امارة اذ المثبت هو الله تعالى
وفيه شيء لان الحكم قد عرف بالنص فيلزم تعريف المعرف **قوله** والجواب
عن الدور الخ تقرير الجواب بالمنع والتسليم بان يقال لا نم لزوم الدور
لان صحة العلة في نفسها انما هي موقوفة على وجود التعدية في غير
الاصل لا على صحة التعدية فاذا لا دور لاختلاف الجهة ولو سلم انه
دور فهو غير مضر لكونه دور معية وانما المضر دور التقدم والسبق

قوله لاخلاف في اثبات سبب او شرط او حكم ابتدا بالرأي من غير ان يكون له
اصل يرد اليه باطل اجماعا وكذا استعمال الرأي في اثبات نفيها او نفي
صفاتها ابتدا من غير ان يكون الرأي المتعلق اصل من نص او اجماع يرجع اليه
باطل لان الرأي والقياس ليس بحجة في نصب الشرع انما هو مظهر في الفرع ما
هو ثابت في الاصل بدليله ولا مثبت له واوصاف الشيء معتبرة به فيجري
فيها ما يجري فيه من صحة وبطلان ولا وجه لتخصيص الثلثة الاول
بدون ان يكون له اصل في الشرع مستنبط منه فلا حاجة الى التفصيل
وكان يكفي ان يقول التعليل بالرأي ابتدا من غير ان يكون له اصل يستنبط
منه باطل **قوله** ولا خلاف ايضا في اثبات الحكم بطريق التعدية من اصل
الى فرع بالشروط المعروفة صحيح انما الخلاف في اثبات الاسباب والشروط
بطريق التعدية والقياس فقال بعض المحققين من الشافعية لا يجوز
اذا ثبت سببا وشرط الحكم بنص او اجماع ان يتعدى السببية والشرطية
من ذلك السبب او الشرط الى شيء اخر بمعنى جامع ليصير ذلك الشيء الاخر سببا
او شرطا لذلك الحكم قال صاحب الكشف واظنه مذهبا لعامة اصحابنا
اقول وظنه مختار المصنف فانه اطلق البطلان عن قيد الابتدا او لكان
مختصر الكلام فخر الاسلام وهو ممن يقول بجوازه وقال بعض الاصوليين
بجوازه واختاره بعض اصحابنا كصاحب الميزان وفخر الاسلام ومشى
عليه صاحب البديع وغيره **قوله** وفي اثبات الموجب ووصفه اثبات
الشرع اما في اثبات الموجب فظاهر لان وضع السبب الموجب لحكم شرعي
نصب شرع ابتدا واما في اثبات صفته فلان الموجب لما لم يعمل بدونها
كان اثباتها بالتعليل ابتدا بمنزلة اثبات اصلها فكان نصب شرع بالرأي
قوله فكان دفعا للحكم وليس للعبد ذلك بالتعليل ابتدا بمنزلة اثبات
اصلها فكان نصب شرع وحاصله ان الحكم قبل الشرط كان ثابتا
مطلقا وبعد ما شرط له شرط صار معلقا به ومعدوما قبل وجوده
فكان اثباته ابتدا دفعا ونسخا للحكم وكذا التعليل لاثبات وصف الشرط

بهذا الحكم فان الرابع ايضا وهو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه بوصف معلوم لا يجوز ابتداء بالرأي صح

لان وصف

لان وصف الشرط بمنزلة الشرط لانه مفيد الحكم وكما ليس للعبد ولاية نصب
الاسباب والشروط فليس له ولاية نصب الاحكام وكما بطل التعليل لاثبات
النفي لان النافي يدعي انه غير مشروع وما هو كذلك لا يمكن اثباته الا بدليل
شرعي **قوله** لان شرطه بقاء الاصل اي حكم الاصل على ما كان والقياس في الاسباب
والشروط ينافي بقاء حكم الاصل بخلاف القياس في الاحكام لان الحكم في الاصل
لا ينافي في كونه معللا بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع **قوله** فالمراد
من قوله والتعليل للاقسام الثلثة الاول بطل اثباتها لا بطريق التعدية
الخ وحاصل كلام الشارح انه يقول ان كان المصنف تابع فخر الاسلام
فالمراد كما تقدم وان تابع عامة اصحابنا فالمراد من قوله باطل اثباتها
مطلقا سواء كان ابتدا او بطريق التعدية لان مذهب عامة اصحابنا
كذلك كما ذكرنا ونحن قد قدمنا لك قريبا ان ظاهر عبارة المصنف تدل على
انه اختار مذهب عامة اصحابنا بقرينة اطلاق البطلان عن قيد الابتداء
قوله فلم يبق استعمال القياس اي في القسم الرابع ذكر في الميزان انه لا معنى
لقول من يقول ان القياس حجة في الفصل الاخير دون الفصول الاخر لانه ان
اراد ان معرفة علة الحكم بالرأي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع وان اراد
ان القياس ليس حجة مثبتة فسلم في الجميع سواء في انه لا يثبت شيء بالقياس
بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم فذلك مسلم **قوله** قيل هو
العدول الخ لان استحسن في اللغة استفعل من الحسن وهو عد الشيء حسنا
يقابله الاستقباح ومعناه طلب الاحسن للاتباع الذي هو مأمور به وفي
الاصطلاح قيل هو الدليل الذي يكون معارضا للقياس الظاهر الذي يسبق
الاوهام اليه قبل التأمل وقيل هو ترك القياس الجلي بدليل اقوى وقيل هو
~~ترك القياس الجلي~~ دليل ينقدح في نفس المجتهد [illegible] عليه التعبير عنه وقيل
هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل هو العدول الى خلاف النظير
بدليل اقوى وقيل هو تخصيص القياس بدليل اقوى منه وقيل هو العدول
في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظايرها الى خلافه لوجه هو اقوى منه

بطريق

يعني هذا متفرع على قوله لا خلاف في ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء لا يجوز وانما اختلفوا في قوله باطل اثباتها ابتداء ولا بطريق التعدية لان فخر الاسلام يجوز اثباتها بطريق التعدية صح

في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد به ان الجمع بين الاصل بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الفصل الاخير فممنوع بل يتصور صح

الاستحسان

لوجه هو اقوى وقيل هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ صح

وهو فی حکم الظاهر ولکن الذی استقر علیه الآکثر انه اسم لدلیل
متفق علیه نصا کان او اجماعا او قیاسا خفیا اذا وقع فی مقابلة قیاس
سبق الیه الافهام یطلق علی نفس الدلیل من غیر مقابلة **قوله** والاستحسان
انواع اعلم ان القیاس یطلق علی معنی اعم وهو مساواة فرع الاصل فی
علة حکمه وینقسم باعتبار اشتماله علی المؤثر الی جلی وخفی باعتبار ظهور
ذلک المعنی وخفائه وقد یطلق القیاس علی معنی اخص من ذلک وهو قسم منه
وهو القیاس الجلی المذکور فی مقابلة الاستحسان فی المسایل التی فیها قیاس
واستحسان فلفظ القیاس علی هذا مشترک بین مفهوم الاعم ومفهوم
الاخص وهو الجلی منه کلفظ الاسم عند النحاة فانه مشترک بین احد اقسام
الکلمة وبین قسم منه وهو العلم وکذا الاستحسان یطلق علی معنی
اعم من القیاس وهو ترک القیاس الجلی بدلیل اقوی وهو بهذا الاعتبار
یکون اربعة اقسام وهی التی ذکرها المصنف ویطلق علی معنی اخص منه
وهو قسم منه وهو القیاس الخفی فقد ظهر هذا ان بین القیاس بالمعنی
الاعم وبین الاستحسان بالمعنی الاخص عموما وخصوصا من وجه لوجود
القیاس بدون الاستحسان فی صورة القیاس الجلی فی مقابلة الخفی
ووجود الاستحسان بدون القیاس فی صورة الاستحسان بالاثر
والاجماع او الضرورة ووجودهما معا فی القیاس الخفی فی مقابلة الجلی
وبین القیاس الجلی والاستحسان الخفی مباینة وبین الاستحسان
بالمعنی الاعم وبینه بالمعنی الاخص عموم وخصوص مطلق وکذا بین القیاس
بالمعنی الاعم والاخص فاذا المراد بالقسم الرابع الذی نحن فیه القیاس بالمعنی
الاعم هو المنقسم الی القیاس والاستحسان بمعناهما والمراد بالقیاس
والاستحسان اللذین هما قسمان له هو القیاس الجلی الذی یقابله القیاس
الخفی والاستحسان الذی هو بمعنی القیاس الخفی الذی هو فی مقابلة القیاس
الجلی وهذا ینتفی عن القسمة الزام کون الشیء قسیما له وتقسیمه الی نفسه
والی غیره **قوله** فان القیاس یابی جوازه لعدم المعقود علیه الذی هو محل

العقد والعقد لا ینعقد فی غیر محله الا انا ترکنا القیاس بالاثر الموجب للترخیص
وهو عموم ما روی انه صلی الله علیه وسلم نهی عن بیع ما لیس عند الانسان
ورخص فی السلم وما روی الجماعة من حدیث ابن عباس رضی الله عنهما ان النبی
صلی الله علیه وسلم قال من اسلم منکم فلیسلم فی کیل معلوم الی اجل معلوم
فان قیل هذا تخصیص العام فلا یترک القیاس بالاستحسان فالجواب سلمنا
کونه مخصصا لکنه مع ذلک ترک موجب قیاس السلم علی سایر البیاعات
بهذا الاثر **قوله** الاستصناع هو استفعال من الصناعة وهی حرفة الصانع
یقال استصنعه خاتما فیتعدی الی مفعولین ومعناه طلب عنه ان یصنع
له خاتما **قوله** ویمکن ان یجاب الخ بان القران شرط التخصیص الخ هذا
الجواب هو التحقیق وما کان ینبغی ایراده بصیغة الامکان فان الجواب
المورود بصیغة الامکان یکون فیه ضعف کما هو المصطلح فافهم **قوله**
وتطهیر الاوانی وکذا الحیاض والابار فان القیاس یابی طهارتها بعد تنجسها
لانه لا یمکن صب الماء علی الحوض والبیر لیتانی التطهیر ولان الدلو والماء
الطاهرین یتنجسان بملاقات ماء البیر والانیة المتنجسین ولانه الان
کذلک ما حصلت الملاقات فلا یفید ان تطهیر الان مقارنة النجس باقیا
علی نجاسته لا یفید طهارة لکنهم ترکوا العمل بموجب هذا القیاس للضرورة
فان لها اثرا فی سقوط الخطابات لان فیه حرجا والحرج مرفوع بالنص
قوله وفی الاستحسان الخ لان لحمه حرام والسوء معتبر باللحم فیکون نجسا
کسوء سباع البهایم بجامع السوء وهذا المعنی ظاهر الاثر لانهما استویا
فی نجاسة اللحم لکنهم استحسنوا ان یکون طاهرا مکروها لانها تشرب
بمنقارها علی سبیل الاخذ والابتلاع من غیر مخالطة لعاب وهو عظم جاف
طاهر لا رطوبة فیه فلا یتنجس الماء بملاقاته فیکون سوءها کسوء الادمی
ومأکول اللحم لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهی الرطوبة المنجسة الحاصلة
فی آلة الشرب کما فی سباع البهایم فانها تشرب بلسانها وهو رطب بلعابها
المتولد من لحمها النجس وما کان متولدا من النجس الا انه یکره کراهة تنزیهیة

لان سباع الطير لا تحترز عن تناول الميتات والنجاسات بمنقارها فيتوهم
بقاء شيء من ذلك عليها كالدجاجة المخلاة حتى لو لم تأكلها لا يكره وفي
الظهيرية لا يكره سؤر البازي والباشق هو الصحيح ولك ان تقول قد
جعلتم سؤر سباع البهايم نجسا للمجاورة وسباع الطير اذا لم تحترز عن
الميتات ثبت في سؤرها مجاورة للنجاسة فكان الواجب ان يكون نجسا
كسؤر سباع البهايم والجواب انها تدلك منقارها بالارض بعد الاكل
وهو صلب فيزول بها ما عليه بالدلك **قوله** لان السبع ليس بنجس العين رد
لما وقع في بعض الشروح ان سباع البهايم نجسة العين كالخنزير ووجه
الرد انها لو كانت كذلك لما جاز الانتفاع بها من غير ضرورة واللازم
باطل فالملزوم مثله بل نجاستها ضرورة اعتبار حرمة لحمها لا الاحترام
مع صلاحيته الغذاء والنجاسة المجاورة للعاب يثبت على هذا التقدير
فلا حاجة لنا في اثبات نجاسة عينها **قوله** لما صارت العلة عندنا باثرها
خلافا لاهل الطرد وغيرهم سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوى اثره
استحسانا يعني انه قياس مستحسن وتمييز الاقوى عن الاضعف ثم القياس اذا
قابله الاستحسان بالمعنى الخفي ينقسم كل منهما باعتبار قوة الاثر بالنسبة
الى قوة استحسان يقابله والثاني ما كان ظاهر الفساد والضعف بالنسبة
الى ما يقابله من الاستحسان لا لكونه فاسدا في ذاته في الواقع واما قسما
الاستحسان فالاول ما كان قوي الاثر بالنسبة الى ضعف اثر ما يقابله من
القياس وان كان خفيا والثاني ما ظهر اثره ورجحانه على مقابلة الجلي وخفي
فساده ومرجوحيته بالنسبة الى مقابله **قوله** قدمنا على القياس الاستحسان
الخ اي قدمنا القسم الاول من قسمي الاستحسان الذي هو القياس الخفي لقوة
اثره على القسم الاول من القياس وان كان جليا لضعف اثره اذا ذكر الاستحسان
يراد به القياس المنطوي على القسم الاول من القياس وان كان جليا لضعف اثره
وذلك كثير في الاحكام كما مر منه طهارة سؤر سباع الطير على ما مر
اعلم ان الاستحسان اعم من القياس الخفي مطلقا فكل قياس خفي استحسان

ثم ضعفه الى قسمين فيكون الاقسام اربعة اما قسما القياس فاحدهما ما كان ضعيف الاثر صح

ولا عكس بالمعنى اللغوي لان الاستحسان قد يطلق على ما ثبت بالنص والاجماع
والضرورة كما بينه لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان
يراد به القياس الخفي **قوله** وفيه رد على من طعن على ابي حنيفة يعني في قول المصنف
الذي هو القياس الخفي رد الخ وحاصل الرد ان الاستحسان احد نوعي القياس
سمي به لكون العمل بالدليل الخفي مستحسنا لقوة اثره فعلى هذا لا يقال هو قسيم
من القياس فكيف استقام جعله قسيما له انا نقول هما جنس واحد من حيث ان
كلا منهما مبني على الرأي مستنبطة بالعلة ونوعان من حيث الحكم فان احدهما
يثبت ما ينفيه الاخر فينبغي ان يكون قسم الشيء قسيما له وقد تقدم ذلك فان
قلت يرد عليكم ما اذا تعارض القياس والاستحسان لانكم قلتم اذا سمينا
المعنى الخفي استحسانا لكون العمل به مستحسنا ولا عمل به هنا قلنا ترك
الاستحسان والعمل بالقياس نادر لم يأت عنه غير واحد عشر مسئلة كذا
نقل الحصر عن الناطفي ولكن لما عدت اثنى عشر مسئلة ولعل ذلك سهو من قلم
الناسخ ولنوردها مجردة عن التعليل احدها مسئلة التلاوة الاتي ذكرها
في المتن والثانية اذا اقام رجلان كل واحد منهما البينة على ثالث حي بانه
ارتهن هذه العين التي في يده وقبضها له ولم يذكرا تاريخا ففي الاستحسان
يقضي بان العين رهن عندهما ويجعل كانهما ارتهناها معا وفي القياس
بتهاتر البينات ولا يثبت الرهن وبه ناخذ اما لو اقاماها كذلك على ميت
ففي الاستحسان يكون في يد كل واحد منهما نصفها رهنا وبه قال ابو
حنيفة ومحمد وفي القياس لا يثبت الرهن كالاول وبه قال ابو يوسف والثالثة
ذكرها في كتاب بيوع الاصل وهي ما اذا وقع الخلاف بين المسلم اليه ورب
السلم في ذرعان المسلم فيه ففي القياس يتحالفان وبه ناخذ
وفي الاستحسان القول قول المسلم اليه والرابعة ذكرها في كتاب رهن
الاصل وهي ما اذا دفع الرجل لامراته رهنا بمهر المثل ثم طلقها قبل الدخول
ففي الاستحسان ان يكون رهنا بالمتعة وهو قول محمد حتى لو هلك الرهن عندها
هلك بالمتعة وفي القياس لا يكون حتى لو هلك عندها لا يذهب بالمتعة

واخذ بالقياس دون الاستحسان صح

ولا عكس

وبها مطالبة الزوج بها وهو قول ابي يوسف وبه اخذ والخامسة ما
اذا غصب العقار فانه يكون مضمونا في الاستحسان وهو قول محمد ولا
يكون مضمونا في القياس وهو قول ابي يوسف وبه يؤخذ والسادسة
ما لو شهد اربعة على رجل بالزنا وشهد عليه رجلان بالاحصان فامر
القاضي برجمه فوجد الامام شاهدي الاحصان عبدين او رجعا عن
الشهادة فلم يمت المرجوم بعد الا انه اصيب بجراحات ففي الاستحسان
يدرء عنه الحد ويسقط عنه ما بقي منه وفي القياس يحد البكر مائة
جلدة وبه قال ابو يوسف ومحمد وبه يؤخذ والسابعة ما اذا شهد
اربعة على رجل بالزنا فقضى القاضي عليه بالحد مائة جلدة ثم شهد عليه
شاهدان بانه محصن والجلد بعد لم يكمل ففي الاستحسان لا يرجم وفي
القياس يرجم وبه قال ابو يوسف ومحمد وبه اخذ والثامنة ما اذا وكل
المستامن مستامنا اخر بالخصومة ثم لحق الموكل بدار الحرب دون الوكيل
ففي الاستحسان لا ينعزل الوكيل بذلك وفي القياس ينعزل وبه اخذ و
التاسعة ما اذا كان الرجل ابن معتوه وللمعتوه ابن بالنكاح من امة الغير
فاشترى الاب تلك الامة لابنه المذكور ففي الاستحسان يقع الشراء
للابن لا للاب وفي القياس على العكس وبه اخذ والعاشرة ما اذا وقع
رجل في بئر حفرت في طريق فتعلق باخر وتعلق الاخر باخر فوقعوا
جميعا فماتوا ووجد بعضهم فوق بعض في البئر ففي قول ان دية الاول
تجعل اثلاثا فثلثها على الحافر وثلثها هدر ودية الثاني نصفها (هدر) ونصفها
على الاول ونصفها هدر ودية الثالث كلها على الثاني وفي القياس تجعل
دية الاول على الحافر ودية الثاني على الاول ودية الثالث على الثاني و
يكون ذلك على عواقلهم وبه اخذ هذا ان علم انهم ما تواكذلك وان
لم يعلم بطل نصف ذلك كله واخذ بالنصف ونقل عن الكرخي ان القياس
في ذلك قول محمد وان القول الاخر قول ابي يوسف وهو الاستحسان والحادية
عشر ما في نكاح الاصل رجل قال لعبده هذا ابني او لامته هذه ابنتي

[هامش: لان الاول هو الذي وقع الثالث عليه اخسيكثي]

[هامش: على الاوسط وثلثها ... لانه الثالث عليه اخسيكثي]

اوقعت

او قوعت العتق في هذا بالقياس وتركت الاستحسان والثانية عشر ما في
طلاق الاصل اذا قال لامرأته اذا ولدت ولدا فانت طالق فقالت قد ولدت
وكذبها الزوج ففي القياس لا يصدق ولا يقع عليها الطلاق وفي الاستحسان
بالعكس اخذ فيها القياس وادع الاستحسان فلو قال لها اذا حضت فانت
طالق فقالت قد حضت يقع الطلاق استحسن محمد في هذا لانه لا يعلم الحيض
الا من جهتها بخلاف الولادة والله اعلم **قوله** وقدمنا القياس الخ اي
قدمنا القسم الثاني من قسمي القياس وهو ما ظهر فساده وضعفه بالنسبة
الى ما يقابله لا لذاته لصحة اثره الباطن على القسم الثاني من الاستحسان وهو
الذي ظهر اثره وخفي فساده لان العبرة والترجيح لقوة الاثر دون الجلاء
والخفاء ثم المراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساد
الخفي وهو لا ينافي خفاها بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة
ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان ههنا تعيين
العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح فظاهر كلام فخر الاسلام الاولوية حتى
يجوز العمل بالمرجوح وان كان ظاهرا بالنسبة اليه **قوله** فانه يركع بها
ركوعا غير ركوع الصلوة ثم يعود الى القيام وقيل ركوع الصلوة واليه
مال اكثر المحققين هذا اذا كانت الاية اخر السورة او متصلة به باقل
من ثلاث ايات او كانت غير متصلة باخر ولم يتخلل بين التلاوة والركوع
فصل بقدر ثلاث ايات على ما فيه من الخلاف سنذكره فان قلت
لم لا ينوب مطلق الركوع لانه المستفاد بالنص لا خصوص ركوع هو عبادة
قلت دعوى استفادة المطلق من النص ممنوعة بل انما وقع بركوع
هو عبادة فتامله **قوله** وان شاء سجد يعني سجود الصلوة **قوله** الا
ان الركوع يحتاج الى النية دون السجود اعلم انهم اجمعوا على سجود التلاوة
تتادى بسجدة الصلوة وان لم ينو واختلفوا في الركوع قال شيخ
الاسلام لا بد للركوع من النية حتى ينوب عن سجدة التلاوة نص
عليه محمد كذا ذكره الشارح وذكر في البدايع اذا ركع قبل ان يطول

[هامش: بالنسبة الى فساد الخفي وهو لا ينافي خفاها بالنسبة الى ما يقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاها ه]

القراة هل يشترط النية لقيام الركوع مقام سجدة التلاوة فقياس ما
ذكرنا انه لا يحتاج لان الحاجة الى تحصيل التعظيم فى هذه الحاجة وقد
وجد نوى او لم ينو كمن دخل المسجد اذا اشتغل بالفرض يقوم مقام
تحية المسجد ومن مشايخنا من قال يحتاج الى النية ويدعى ان محمدا اشار اليه
وصحح ايضا فى البدايع بوجوب النية فى ايقاع سجدة الصلوة عن
التلاوة فيما لم يبطل (اذا) القراة وح لم يصح ما تقدم من نقل الاجماع على عدم
اشتراطها هذا كله اذا ركع وسجد على الفور فان لم يفعل حتى طالت القراة
ثم ركع ينويها فى الركوع ونواها فى السجود لم يجزه لانها صارت
دينا فى ذمته لفواتها (او لم ينوها) عن محلها فان قلت ما حد الطول القاطع للفور
قلت قال شيخ الاسلام ان قرأ بعد السجدة ثلاث ايات ينقطع الفور
ولا ينوب الركوع ولا السجدة الصلاتية عن سجدة التلاوة لانها صارت
دينا عليه لفوات وقتها فلا يتأدى فى ضمن الغير وقال الحلوانى لا ينقطع
الفور ما لم يقرأ اكثر من ثلاث ايات وهو الرواية هذا ثم نص عن ابى
حنيفة ان السجود بها افضل هكذا ذكره مطلقا فى البدايع ووجهه
انه اذا سجد ثم قام وركع حصل قربتين بخلاف ما اذا ركع وهو خلاف
ما فى بعض المواضع من انها اذا كانت اخر السورة فالافضل ان يركع
بها ثم اذا سجد لها وقام فركع ثم رفع رأسه دون قراءة كره له ذلك
سوا كانت الاية فى وسط السورة او ختمها او بقى الى الختم اثنان او
اكثر لانه يصير ثانيا الركوع على السجود فينبغى ان يقرأ ايات من سورة
اخرى ثم يركع ثم ان كان قد بقى منها اثنان (او ثلثة) كسورة بنى اسرائيل و
الانشقاق كان له ان يركع (بها) فى الايتين بلا خلاف وفى الثلاث اختلفوا
قيل لا يجوز الركوع بها لانقطاع الفور بالثلاث وقيل لا ينقطع وهو
الاحق وفى البدايع الاوجه ان يفوض الحد الى المجتهد او يعتبر ما يعد
طويلا على (ان) جعل الثلاث قاطعة للفور خلاف الرواية عن محمد **قوله**
يعنى يقيم الركوع مقام سجدة التلاوة فان قلت قد قال محمد بن سلمة ان

> فينبغى ان تقرأ ثم يركع فان كان فى وسط السورة فينبغى ان تختمها اذا رفع ثم يركع وان كان ختمها صح

الصلبية

الصلبية هى التى تقوم مقام سجدة التلاوة لا الركوع فكان القياس على
قوله ان يقوم الصلاتية وفى الاستحسان لا يجوز لان هذه السجدة
قائمة مقام نفسها فلا يقوم مقام غيرها كصوم يوم من رمضان لا يقوم
عن نفسه وعن قضاء يوم اخر فصح ان القياس وهو الاثر الظاهر هنا مقدم
على الاستحسان بخلاف قيام الركوع مقامها فان القياس يأبى جوازه لانه
الظاهر وفى الاستحسان يجوز وهو الخفى فكان من تقديم الاستحسان لا
القياس قلت عامة المشايخ على ان الركوع هو القائم مقامها كذا ذكره محمد رحمه
الله قال قلت فان (اراد ام) يركع بالسجدة هل يجزيه ذلك قال (اما) فى القياس فالركعة
فى ذلك والسجدة سوا لان كل ذلك صلوة واما فى الاستحسان فينبغى له ان
يسجد وبالقياس نأخذ هذا لفظ محمد رحمه الله ومن (هنا) اشتبه على صدر الشريعة
قوله والركوع غيره الخ ولك ان تقول الكلام فى تقديم القياس الجلى على المستحسن
بالقياس الخفى ووجوب السجود وعدم نيابة الركوع عنه من قبيل المستحسن
بالنص فلا يستقيم التمثيل به على انا لا نسلم ان وجه الاستحسان اخفى من وجه
القياس بل الامر بالعكس لان وجه الاستحسان يتوقف (على) تصور ان النص
ورد بالسجود والركوع (غير) ووجه القياس يتوقف على هذا وعلى ان الركوع اطلق
على السجود فى النص مجازا والمجاز يقتضى العلاقة وعلى ان تلك العلاقة فى
الخضوع وانها تصلح مناطا للامر بالسجود وان المناط ثابت فى الركوع فيصلح
ان يقوم مقام السجود ولا شك ان ما كان توقفه على مقدمات اقل
يكون اجلى عند العقل مما توقفه على مقدمات اكثر لانا لا نسلم ان القياس
قد رجح على الاستحسان بقوة (كالاصح) فيه بل المعنى اخر ان ضم اليه صار المجموع
راجحا على الاستحسان ويمكن الجواب اما عن الاول فبان التعويل فيما نحن
فيه من الاستحسان انما هو على التعليل لا على النص وانما ذكر النص لاثبات
الجامع (لا) الاستحسان به وذلك غير مانع من التمثيل به واما عن الثانى
فلانا لا نسلم ان الظهور والخفاء دائر مع كثرة العلاقات وقلتها وانما
هو داير مع وضوح العلاقة وخفائها ويجوز ان يكون العلاقات الكثيرة

واضحة في نفسها فلا يفيد خفا او ان يكون العلامات القليلة خفية في
نفسها واما عن الثالث فلانك اذا ادعيت وجود معنى زايد لزمه بيانه
ليتكلم عليه والا فقد سلمت انه لا ينفعك مجرد التجويز العقلي الناشي عن غير دليل
هذا ولو قيل ابتدا في ترجيح هذا القياس على هذا الاستحسان بان اظهار
النص وان ورد بالسجود الا ان مواضع السجود يدل على ان المقصود مجرد
مخالفة المنكرين باظهار التواضع لله تعالى بدليل جريان التداخل فيه
والركوع في الصلوة صالح للتواضع لكونه عبادة بخلاف خارج الصلوة
وبخلاف اقامته مقام سجود الصلوة لان كلا منهما مقصود بالامر
بنفسه بصفة الجمع بينهما على ما مر فيقوم مقامه كادا القيمة في باب
الزكوة بل اولى **قوله** لان كل واحد منهما مقصود بنفسه لقوله تعالى
واركعوا واسجدوا فلا ينوب احدهما عن الاول وفيه شئ فانهم
قالوا القيام والركوع وسيلتان الى السجود فالمقصود بالذات انما هو
السجود حتى لو قدر على القيام والركوع في الصلوة صالح للتواضع لكونه
مقصودا بالامر بنفسه بصفة دون السجود صلى قاعدا والحاصل انه علم
مما ذكر ان للقياس فسادا ظاهرا وهو تغير حكم النص وله اثر ظاهر
وهو حصول الخضوع والاستحسان له اثر ظاهر وهو العمل بموجب النص
وفساد باطن وهو جعل ما هو غير مقصود مقصودا **قوله** والعمل بالمجاز وهو

قوله وهو جعل غير المقصود وهو سجود التلاوة مساويا للمقصود وهو سجود الصلوة صح

الركوع مع امكان الحقيقة الذي هو السجود **قوله** ثم المستحسن بالقياس
الخفي قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سوا كان اثرا او
اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا وههنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس
الخفي وبين المستحسن بغيره في ان الاول يقبل التعدية الى صورة اخرى والثاني
لا يقبلها لانه معدول عن القياس ومن شروط صحة التعدية ان لا يكون
حكم الاصل معدولا به عن القياس لما مر **قوله** بخلاف الاقسام الاخر وهي

قوله لانها غير معلومة اى معقولة لكونها معدولا بها عن سنن القياس صح

المستحسن بالاثر والمستحسن بالاجماع والمستحسن بالضرورة **قوله** و
يحلف الباقي اي المشتري لانه هو المنكر وحده لانه لا يدعي شيئا حتى يكون

البايع

البايع ايضا منكرا **قوله** لان المشتري يدعي الخ هذا التعليل ليس بجيد ان نظرت
الى حل الشارح وهو فيتحالفان وكان المناسب ان يقول لان البايع ينكر وجوب
تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة
الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما حكما للانكار او يقول لان المشتري يدعي
تسليم المبيع باقل الثمنين وهو ينكر والبايع يدعي زيادة الثمن على المشتري

لان المدعي يدعي تسليم المبيع باقل الثمنين وهو ينكر صح

وهو ينكر فيجري التحالف بينهما وان نظرت الى المتن مجردا عن الحل
فتعليل الشارح مناسب **قوله** حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في
الاجرة قبل ان ياخذ القصار في العمل يتحالفان لان كلا منهما يصلح مدعيا
ومنكرا والاجارة مما يحتمل الفسخ بالاعذار ففي التحالف ثم الفسخ دفع الضرر
عن كل منهما فان قلت قد سبق ان من شرط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا
بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي فكيف يصح تعديته المستحسن بالقياس
قلت المتعدي بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على
المنكر في ساير التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين
لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيفت التعدية اليه اذ
لم يوجد في الاصل الذي هو ساير التصرفات بهذه الكيفية وهو ان يتوجه
على المتنازعين في قضية واحدة **قوله** فاما بعد القبض لم يجب اي اذا وقع يمين المنكر صح
الاختلاف بين المتعاقدين في البدل بعد قبض البدل فالقياس يقتضي ان لا
يكون اليمين على البايع لان المشتري لا يدعي لنفسه شيئا على البايع لان المبيع
مسلم اليه ولكن لا نحكم بيمين البايع الا بالاستحسان بالاثر **قوله** وهو قوله
صلى الله عليه وسلم اذا اختلف المتعاقدان والسلعة قايمة تحالفا وترادا
لان لفظ التراد يشير الى انه بعد القبض لان التراد لا يتصور الا بعده و
بهذا سقط ما قيل لم لا يجوز ان يحمل هذا الاثر على ما قبل القبض بدليل قوله
صلى الله عليه وسلم البينة للمدعي واليمين على من انكر **قوله** فلا يصح اي تعديته
الى الوارثين في حال موت العاقدين واختلف ورثتهما في المقدار لا يتحالفان
ويكون القول لورثة المشتري وكذا لا يتعدى الى هلاك حال السلعة ولا الى

غير التعامل من العقود كالتواجر لانه معدول به عن القياس فلا يتعدى الى غير المنصوص **قوله** وعند محمد يجرى التحالف بين الورثة لان التحالف عنده انما يكون باعتبار ان كل واحد منهما يدعى عقدا والاخر ينكره اذ البيع بالف غيره بالفين وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده فيثبت التحالف فى الجميع ويتعدى الى الورثة والاجارة وهو مردود اذ عقد البيع لا يختلف باختلاف الثمن لان البيع بالف قد يصير بزيادة الثمن بالفين والبيع بالفين قد يصير بالف بحط الثمن **قوله** وانما لم يبين الاجتهاد لشهرته الخ الاجتهاد فى اللغة افتعال من تحمل الجهد بضم الجيم بمعنى الطاقة والمشقة ومنه استفراغ الوسع فى تحصيل امر مشق وهو معنى قولهم ما به بذل المجهود فى نيل المقصود ولهذا يقال اجتهد فلان فى حمل حجر عظيم ولا يقال اجتهد فى حمل حصاة وفى اصطلاح الاصوليين هو استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث لا يحس من نفسه المزيد عليه وهو كالجنس وبقيد الفقيه خرج غيره من اصولى ومتكلم ومفسر وغيرهم والفقيه من قام به الفقه والفقه قد مر معرفته فى اول الكتاب وبقيد الوسع خرج غيره من احوال النفس وغيرها وبقيد الوسع طلب الظن خرج طلب العلم والشك والوهم وبقيد الشى بالاحكام خرجت الطبايع والعادات والصنايع ونحوها وبقيد الاحكام الشرعية خرجت العقلية والحسية وباشارة من التبعيضية خرج اشتراط الاستغراق لان احاطة كل مجتهد بالاحكام كلها بالفعل ليس بشرط فى صحة الاجتهاد به قال البعض وقال اخرون بعدم جوازه وتظهر ثمرة ذلك فيما لو اجتمع لبعض الناس فى بعض المسايل ما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها فهل له ان يجتهد فيها فالجواز من اجازه ومنعه من منعه فلمن اجازه انه لو لم يجز التجزى لزم علم المجتهد بجميع الماخذ ويلزمه العلم بجميع الاحكام واللازم منتف لثبوت لا ادرى ولمن منع ان العلم بجميع الماخذ لا يوجب العلم بجميع الاحكام لجواز ان يكون عدم العلم بالبعض لتعارض الادلة وللعجز الحالى او الزمانى عن المبالغة فى الفحص او لتشويش الفكر فلا يلزم من ثبوت لا ادرى تجزى الاجتهاد

استفراغ الفقيه وسعه فى طلب الظن بشى من الاحكام الشرعية والاستنباط منها ومعنى صح

ولا يخرج

ولا يخرج عن التعريف اجتهاد النبى صلى الله عليه وسلم على القول بانه متعبد بالاجتهاد وانه يطلق على علمه بالاجتهاد اسم العقد دون ما علمه بالوحى فلا يخل بعكسه اما على قول من لم يقل بانه متعبد فلا يرد عليه على التعريف واعلم ان الاجتهاد اعم من القياس وهو مذهب الجمهور اذ القياس يفتقر الى الاجتهاد دون العكس فان الاجتهاد قد يكون من النص والاجماع لان معناهما قد لا يكون ظاهرا فيحتاج الى الاجتهاد فى صيغ العموم والاشارة والمفهوم والاقتضاء والتقييد وحمل المطلق وغير ذلك وقيل هما مترادفان واليه اشار الشافعى فى كتاب الرسالة **قوله** ان يحوى علم الكتاب اى القرآن **قوله** اى مع معانيه جعل البا بمعنى مع دفعا لتوهم السببية والمراد بالمعانى مدلولات مفرداته وخواص مركباته من حيث اللغة والشرع فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعانى والبيان الا ان يكون ذلك حاصلا له بحسب السليقة فلا يحتاج الى تكسبه فبان والى المعانى ~~والبيان الا ان يكون~~ المؤثرة فى الاحكام مثلا يعرف فى قوله تعالى او جا احد منكم من الغايط ان المراد بالغايط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحى **قوله** ولا يشترط ضبطها الخ يعنى المراد بعلم الكتاب علم قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام لا علم الكتاب بمجموعه ولا حفظ ذلك القدر عن ظهر قلب بل المشروط هو العلم بمواقع ذلك القدر بحيث يتمكن من الرجوع اليه عند طلب الحكم **قوله** وعلم السنة بطرقها بان يعرف متونها واسانيدها التى اوصلتها الينا من تواتر وشهرة واحاد وجرح وتعديل وغير ذلك مما تقدم ذكره فى بحث السنة **قوله** اى طرقه وشرايطه واحكامه واقسامه المقبولة والمردودة ليتمكن فى الاستنباط الصحيح ولا بد مع ذلك من معرفة الاجماع ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه فى اجتهاده وقيل لا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه ثمرة الاجتهاد فلا يتقدمه والذى يظهر وجوب اشتراط الكلام لعدم صحة التقليد عند اكثرهم ومنعه عند الجميع وعدم افادته اليقين بالظن المتين وكذا الفقه لان منصب

الاجتهاد فى زماننا انما يحصل بممارسة الان فهو طريق اليه ثم اعلم ان هذه
الشروط انما هى فى حق المجتهد المطلق الذى يغتى بجميع الاحكام واما المجتهد
فى حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم فقط مثلا الاجتهاد
فى حكم يتعلق بالصلوة لا يتوقف على معرفته [illegible] جميع ما يتعلق بالنكاح
المختار انه صلى الله عليه وسلم كان متعبدا بانتظار الوحى فيما لم يوح اليه
ولا الاجتهاد ثابتا وقيل بالجواز مطلقا وقيل بالجواز فى الحروف خاصة
وادلة كل من هذه الاقوال مذكورة فى المطولات **قوله** وحكمه الاصابة
بالراى اى الاثر الثابت غلبة الظن فى الحكم مع احتمال الخطأ فلا يجرى الاجتهاد
فى القطعيات ولا فيما يجب فيه الاعتقاد الجازم فى اصول الدين وهذا مبنى
على ان المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا فيه بناء على اختلافهم
فى ان الله تبارك وتعالى [illegible] هل له فى كل صورة من الحوادث حكم معين
ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فقال الجمهور بالاول ولكن اختلفوا على
اربعة اقوال فذهب عامة الفقهاء الى ان ذلك الحكم عليه دليل ظنى لم يكلف المجتهد
باصابته لغموضه فمن ظفر به فهو مصيب وله اجران ومن لم يظفر به فهو
مخطئ وله اجر واحد **قوله** والحق بالنص عطف على المجتهد يعنى ان الحق فى
موضع الخلاف واحد بالكتاب والسنة والاجماع وضرب من المعقول
اما الكتاب فقوله تعالى وداود وسليمان الى قوله ففهمناها سليمان
فان الله تعالى خص سليمان بالفهم دون داود عليهما السلام والا لما كان
لتخصيص سليمان بالتفهيم فائدة وفى هذا النص دليل على اتحاد حكم الله فى
الحادثة وان المصيب فى الاجتهاد عند اختلاف المجتهدين فى الواقعة الواحدة
واحد وان حكمها كان بالاجتهاد ثم انهما اختلفا فيه وان رجوع
احد المجتهدين الى الاخر صحيح وان الاجتهاد الى الانبياء عليهم السلام فيما لم
يوح اليهم جائز وان الخطأ يجوز عليهم فيه من غير ان يقروا عليه و
ما روى عن قول داود الى سليمان عليه السلام القضاء ما قضيت ينفى ما
عسى ان يرد على هذا الاستدلال واما السنة فما روى من قوله صلى الله

وقيل بالمنع مطلقا صح

بفهم الحق فى الواقعة بعد اشتراكهما فى الحكم وذلك يدل على اصابة سليمان صح

عليه وسلم ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطات فلك حسنة واحدة
وفى حديث اخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ اجر واحد واما الاجماع فهو ان الامة
قد اجمعت على شرعية المناظرة بين المجتهدين ولو كان المجتهد مصيبا فيما
ادى اليه اجتهاده لم يكن للمناظرة فائدة لانها لاظهار الاصابة ومعرفة الحق و
تمييزه عن الخطأ واظهار الصواب وتصويب الجميع ينفى ذلك واما المعقول
فهو انه لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع المتقابلين وهما الصحة والفساد
والحظر والاباحة ووجود الحكم وعدمه فى محل واحد وزمان واحد فى حق
شخص واحد وهو محال بالضرورة والملازمة كادت ان تكون ضرورية
فلا حاجة الى التطويل ببيانها **قوله** باثر ابن مسعود رضى الله عنه الخ و
كذا اثر على وزيد بن ثابت وابن مسعود فى تخطئتهم رضى الله عنهم فى العول
وابن عباس فى تخطئته لهم فيه وقال من باهلنى باهلته بان الله تبارك
وتعالى لم يجعل فى مال نصفا ونصفا وثلثا هذان نصفان ذهبا بالمال
فاين موضع الثلث **قوله** وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب يعنى انه ليس
فى الحادثة حكم معين لله تعالى قبل الاجتهاد وان حكم الله تعالى فيها تابع
لظن المجتهد وبه قال الاشعرى والمزنى والغزالى وبعض متكلمى اهل الحديث
قوله ولا نم ان المجتهد فى امر القبلة مصيب لا محالة بل المذهب ان المجتهد
يخطئ ويصيب فان اصحاب ابى حنيفة قالوا فى قوم متحرين فى القبلة مختلفين
فيها فمن علم منهم حال امامه وهو مخالف فى الجهة فسدت صلوته
لاعتقاده ان امامه [illegible] مخطئ اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصحت صلوة
المخالف المذكور لاصابتهما جميعا فى جهة القبلة وهى وجه الله تعالى
واما عدم اعادة المخطئ للكعبة فلانها غير مقصودة حتى لو قصد التوجه
اليه تعظيما كان كافرا الا ان الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو
وجه الله تعالى فاقيمت غلبة ظن اصابتها مقام اصابتها واستشكلت
صورة هذه المسئلة لان وضعها فى الليلة المظلمة والصلوة فيها
جهرية فيعلم حال الامام بصوته واجيب بكون الصلوة قضاء ويكون

الامام ترك الجهر ناسيا وبانهم عرفوا الامام بصوته انه قدامهم
لكن لا يميزوا صوته انه الى اى جهة توجه وقيل تصويرها ان كانت
نهارية ففى عميان وان كانت ليلية ففى الصم **قوله** وهذا فى النقليات
لا فى العقليات اى الخلاف بين الفريقين فى تصويب المجتهد وتخطئته
وتصويبه مطلقا ووحدة الحق وتعدده انما هو فى النقليات الظنية
من مسائل الفقهية كتقدير مسح الراس بالربع وجواز التوضى بالنبيذ
عند عدم الماء ومنعه باللبن وحرمة البنت من الزنا وحل المثلث العنبى
وصحة بيع السرقين وفساد بيع متروك التسمية عمدا الى غير ذلك
من مسائل الخلاف لا فى العقليات لان المصيب فيها عند اختلاف المجتهدين
واحد اتفاقا لعدم وقوع النقيضين فى نفس الامر الا ان المخالف لملة
الاسلام كظهور الشمس فى وسط النهار مسفرة عن نقاب الاستتار اسفارا
لا يسوغ معه الاجتهاد فانه لا يتاتى الا فيما خفى مسلكه عن ظاهر الانظار
ولهذا يقال فى الاصول مذهبنا حق ومذهب الخصم باطل **قوله** اذا اخطاء
اى فى اجتهاده ولم يصادف ما اراد الله تعالى من الحكم الشرعى فى تلك الحادثة
قوله اى فيما ادى اليه اجتهاده وانتهى اليه سعيه وهو الحكم فى نفس الامر
قوله لقوله صلى الله عليه وسلم ان اخطأت فلك الحسنة اطلق الخطأ و
المطلق منصرف الى الكامل وهو المخطى ابتداء وانتهاء ولقوله صلى الله عليه
وسلم فى اسارى بدر حين تركوا قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق
لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم لو نزل بنا عذاب ما نجى منه الا عمر اذ لو كان
هنا اصابة لما كانوا مستحقين لنزول العذاب **قوله** والمختار انه مصيب
ابتداء اى فى نفس الاجتهاد وطلبه فى حق العمل به حتى ان عمله به يقع صحيحا
شرعيا حتى كانه اصاب الحق عند الله تعالى فيكون ماجورا فى ذلك لا
مازورا **قوله** مخطى انتهاء اى فى اصابة المطلوب وهو الحق عند الله تعالى الذى
غيب عنه وجه اصابته وعليه الائمة الاربعة ونقل عنهم القول الاول
ايضا اذ لا يجوز ان يكون مراد الامام بذلك انه مصيب انتهاء لما هو عند الله

تعالى من الحكم الثابت فى الحادثة اذ الحق حينئذ يكون متعددا عند الله تعالى
لا واحدا والامام غير قائل به فتعين القولين واحد دليلهما بالقول الاخر
اذ التوفيق خير من التناقض فيكون المعنى ان كل مجتهد مصيب فى نفس الاجتهاد
ابتداء فى حق العمل مع ان الحق واحد يحتمل الخطأ والصواب وانما كان هذا الوجه
هو المختار لانه لا يمتنع فى الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان
تناقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرايط بقدر الوسع ولهذا
وصف الله تبارك وتعالى اجتهاد داود عليه السلام بالحكم والعلم فى
مقام الثناء عليه مع كونه خطأ بدلالة سوق الكلام فى تخصيص سليمان
عليه السلام باصابة الحق فلو كان خطأ من كل وجه لما كان حكما وعلما بل
جهلا وخطأ والمراد اجتهاده عليه السلام فى هذه الحادثة والا لم يكن لذلك
الحكم والعلم فى هذا المقام فائدة اذ لا يشتبه الى احد ان النبى صلى الله عليه
وسلم اى نبى كان قد اوتى علما وحكما فى الجملة هذا فيما لا نص فيه اما ما فيه
نص وقصر المجتهد فى طلبه فانه يكون فيه مخطيا **قوله** انما لا يجوز تخصيص
العلة اى المؤثرة فان تخصيص الطردية جائز ذكره فخر الاسلام وتجويزه
ان الفقهاء اجمعوا على ان تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليته لا لمانع يقدح فى
العلية واختلفوا فيما اذا تخلف عنها لمانع فقال مشايخ سمرقند كابى
منصور الماتريدى وفخر الاسلام وشمس الائمة ومشايخ ما وراء النهر
واكثر اصحاب الشافعى انه لا يجوز وذهب العراقيون من اصحابنا والقاضى
ابى زيد وابو الحسن الكرخى وابو بكر الرازى ومالك والحنابلة واكثر
المعتزلة الى جوازه ومن الناس من قال ان الخلاف مبنى على القول بعروض المعارض
فمن قال به جوز تخصيص العلة كما جوز تخصيص العموم ومن لم يقل به لم
يجوزه والاظهر ان ذلك بناء على ان التخصيص ابطال للعلية او لا فالمانعون
قالوا بذلك والمجوزون منعوه وقيل بالجواز فى المنصوصة دون المستنبطة
وقيل بالعكس وقيل المختار عدم الجواز فى المستنبطة الا لمانع لانه يؤدى
الى تصويب كل مجتهد لان صحة الاجتهاد انما تثبت بسلامته عن المناقضة و

وفى الفروع مذهبنا صواب يحتمل الخطأ ومذهب الخصم خطأ يحتمل الصواب صح

على ما مر ولكن رجع المنقول عن ابى حنيفة بان كل مجتهد مصيب الى القول الاول صح

العمل صح

قوله

العموم صح

او عدم شرط والجواز المنصوصة اذا ثبت العلية بظاهر عام قوله صح

فساده وخطاؤه بانتقاضه فاذ جاز تخصيص العلة امكن لكل مجتهد اذا ورد
عليه النقض في علته ان يقول امتنع حكم علتي هنه لمانع و في تصويب كل
مجتهد من لزوم القول بالاصلح باطل بما قررنا على محله **قوله** ولقايل ان يقول اذا

> على انه لا يلي اذ الاصلح في حق كل مجتهد ان يكون مصيبا والقول بالاصلح والتصويب مطلقا صح

الخ هذا ورد من جهة المجوز للتخصيص وتقريره ان يقول الخصم للتخصيص انما
يؤدى الى التصويب ان لو قيل منه مجرد امتنع حكم علتي لمانع اما اذا اشترط بيان
مانع صالح للتخصيص فلا اذ كان لا يتيسر لكل مجتهد عند ورود النقض
عليه بيان مانع صالح للتخصيص واجيب بانا لا نم بان كل مجتهد لا يقدر
على بيان مانع صالح بل يقدر لان المانع اما اثر او اجماع او ضرورة او
علة صالحة وعن الثاني بان احتمال الخطأ ثابت في كل مجتهد فلا يلزم من
اثبات عدم العلة في صورة النقض عدم احتمال الخطأ في الاجتهاد وعن
الثالث بان الاصلح في حق كل مجتهد ان يكون مصيبا ورد الاول بانه منع
بلا سند وكون المانع ما ذكر مسلم ولكن ليس يقدر كل مجتهد على ايراد هذا
المانع في موضع النقض واحتمال الخطا ولا يجديه نفعا اذ لا يقع به الفرق
بين التخصيص وعدم العلة لانه يمكن للمخصص ان يقول النقض وان اندفع
عن العلة بايراد هذا المانع لكن لم يقع عنه احتمال الخطا عند الله تعالى
ومستند القول بالتصويب لا ينحصر في القول بوجوب الاصلح لان
القايل بالتصويب له مستندان احدهما هذا والثاني امتناع تكليف ما لا
يطاق والاول للمعتزلة والثاني لاهل السنة على ان لهم ان يقلبوا هذا
عليكم بان يقولوا لما كان عدم الحكم عندكم في صورة التخصيص مضافا الى عدم
العلة يتعين ما يمكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض ان يقول عدمت علتي
في صورة النقض لزيادة وصف فيها او نقصان عنها و يتخلص عن النقض
فبقي عليته على الصحة فيكون كل مجتهد مصيبا وفي ذلك قول بوجوب الاصلح
وهو باطل ولئن سلمنا انه يلزم تصويب كل مجتهد لكن في حق العمل لا في حق
الحكم الثابت عند الله تعالى كما روى عن ابي حنيفة رحمه الله ان كل مجتهد مصيب
وذلك لا يؤدي الى القول بوجوب الاصلح والا كان هذا الزاما واردا عليكم

لانكم قايلون يا اهل السنة بالتصويب بهذا المعنى **قوله** ~~هذا الجواب لا يحسم~~
قلنا التخصيص بالمعنى يستلزم التناقض ح لا يخفى على ذي بصيرة ان هذا
الجواب لا يحسم مادة السؤال اذ غاية ما فيه الفرق بين الاضافة الى المانع
والاضافة الى عدم العلة وتوضيحه ان عدم العلة قد يكون لزيادة وصف
على ما يجعل علة بان يكون عليته مشروطة بعدم ذلك الوصف فينتفي بوجوده
كالبيع الغير المقيد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا
فلم يكن علة وقد يكون لنقصان وصف هو من جملة اركان العلة او
شرايطها فينتفي الكل بانتفاء جزئه او شرطه لان المركب ينعدم بانعدام
جزئه كالخارج النجس فانه مع عدم الخروج علة لانتقاض الوضوء وعند
وجود الخروج لا يكون علة كما في المستحاضة وح لا يخفى على المتامل ان
في صورة زيادة الوصف والعلامة وجد المانع فعدمه شرط فعند
وجوده تنعدم العلة لانعدام ركنها او شرطها لا يقال يلزم ان يكون
العدم جزء وهو باطل لانا نقول هذا اذا كان المانع وجوديا اما اذا كان
عدميا فلا يلزم لان نقيضه وجودي على ان يكون المانع دايما فوات شي
فلا يلزم كون العدم جزء العلة فتامله والحاصل ان العلة تنعدم بزيادة
وصف او نقصانه فالمجوزون يسمون هذا المغير مانعا مخصصا فيقولون
انعدام الحكم بقاء العلة لوجود مانع وذلك تخصيص كالنص العام يلحقه خصوص
فيبقى نصا فيما وراء موضع الخصوص ونحن نقول انعدمت العلة لما ذكرنا فانعدم
الحكم لانعدامها وقد مر الجواب قريبا عن لزوم القول بالتصويب على تقدير
اصابة الحكم لعدم العلة واما بيان وجه التناقض بوجود العلة وعدمها
فليس بظاهر لانهم يقولون بوجودها مع عدم الحكم بل الوجه ان كونها
علة تامة يقتضي وجود الحكم في جميع المحال والمانع يقتضي عدمه في البعض
~~عدمه~~ فيؤدي ذلك الى القول بوجود الحكم وعدمه في محل واحد وهو باطل ويمكن
توجيه كلام الشارح بان الحكم لما كان لازما للعلة غير منفك فوجودها
يقتضي وجود الحكم وعدمه يقتضي عدمها لاستحالة وجود الملزوم بدون

لازمه فيكون علة غير علة قبل العلة امارة فيجوز جعل الشارع اياها علة
في صورة دون اخرى فلا يوجب عدم علتها ولا التناقض واجيب بان الاثم
منع عدمها عند التخلف اذا كانت مستنبطة لفوات ظن الغلبة لعدم ترتب
الحكم عليها بخلاف الثابتة بقطعي ولا يتحقق كونها امارة لا يترتب الحكم
عليها على انا نمنع كونها امارة بالنسبة الينا كما مر ولا يقال المراد بالعلة
الباعثة ويصح التخلف مع وجود الباعثة لانا نقول لا يكون من تخصيص
العلة في شيء فافهم واجيب عنه ايضا بان الاطلاع على صدق المجتهد يمكن
بالنظر الى ما سوى صورة النقض واعتبار علته فيه فان نقض شيء او زاد في
صورة النقض كان صدقا والا فهو نقض بخلاف دعوى التخصيص فانه اذا
قال علتي كانت يقتضي ذلك لكن منع عنه مانع كان قوله يقتضي في حيز الرواج
ولم يمكن الاطلاع على الاقتضاء مع وجود النقض فتدبر **قوله** لفوات ركنه
وهو الامساك عن المفطرات لحصول المنافي وهو وصول المفطر الى جوفه **قوله**
حكم هذا التعليل اي المقتضي لفساد الصوم بفوات الركن **قوله** ثم اي في صورة
النسيان **قوله** مع بقاء العلة الانسب ان يقول فانه وهو قوله صلى الله عليه
وسلم فانما اطعمك الله وسقاك فانه مبق للصوم مع قيام العلة المفوتة
لركن الصوم **قوله** ونحن نقول انعدم لعدم العلة ان قلت هذا مذهب
الفلاسفة وليس مذهب اهل السنة لان عدم الحكم عند عدم العلة غير
مضاف الى عدم العلة بل هو مبني على العدم الاصلي الا ترى الى قول الاصوليين
عدم العلة لا يوجب عدم الحكم قلت نعم لكن المصنف تسامح في العبارة
لكون ذلك امرا مشهورا عندهم او لشهرة ارادته نفي العلة لئلا
يلزم تخصيصها **قوله** فسقط عنه معنى الجناية حتى صار ما صدر عنه حقيقة
معدوما شرعا وللشارع ان ينزل الموجود معدوما والمعدوم موجودا
قوله لبقاء ركنه ان قلت كيف يبقى الشيء مع وجود ما يضاده دينا فيه و
هو الاكل قلنا اين انت من اول الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم
تم على صومك فلو لم يبق صوم الناسي لم يكن لقوله صلى الله عليه وسلم تم على

صومك

صومك فائدة على انا نقول الاكل للمفطر بجعل الشارع اياه علة فههنا في صورة
النسيان لم يجعل علة فينتفي ركن الصوم لا لمخالفة فان قلت قول المص ان
فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع مسلم لكن اثر ذلك في رفع الحكم وهو
الاثم لا في رفع حقيقة الفعل لانه موجود مشاهدة ولا امكان لانكار
المحسوس فيلزم التخصيص قلت سلمنا ان حقيقة الفعل موجودة لكن لا نم
ان مجرد الفعل علة فلا يلزم التخصيص لعدم العلة او لوجود المانع **قوله**
كذا في جامع الاسرار شرح المنار يعني كل بني في جامع الاسرار على البناء للفاعل
لانه قال فيه بني من اجاز التخصيص الخ فمن اجاز فاعل بني وتقسيم من غير تنوين
لاضافته الى الموانع بالنصب مفعول بني **قوله** والاولى ان يقرأ بني على صيغة
المجهول ويرفع تقسيم على البيانية لعدم اختصاص هذا التقسيم بما ذكر لانه
تقسيم للمانع من حيث هو لا للمانع للحكم مع وجود علته لانه مشتمل على ما هو
مانع للعلة بنفسها فضلا عن الحكم **قوله** مانع يمنع انعقاد العلة في نفسها
كبيع الحر لانه ليس بمال والبيع مبادلة المال بالمال فلا ينعقد البيع فيه ولا
يلتئم الايجاب بالقبول لوجود المانع المفوت لمالية المحل وهو الحرية **قوله**
ومانع يمنع تمام العلة عن الانعقاد ولهذا يبطل بموته ولا يتوقف على
اجازة الوارث ولا يمنع اصل الانعقاد كبيع عبد الغير بغير اذنه فان اضافة
البيع الى مال الغير يمنع العلة دون انعقادها في حق المالك لعدم ولاية
الغير على المحل بغير اذنه وان تم العقد في حق العاقد ولهذا لو اجازه
المالك جاز ولو ابطله بطل بخلاف من باشر العقد مع فضولي حيث يلزم من
جانبه ويتم حتى لا يكون له الخيار بعد ذلك الا بشرط او بعدم رؤية
او بوجود عيب ولا للفضولي نفسه حتى لا يكون له ولاية ابطاله بعد انعقاد
قبل الاجازة كما هو كذلك بعدها فعلم انه منعقد في الملك انعقادا غير تام
في حق المباشر انعقادا تاما **قوله** كالخيار الثابت بالشرط الى آخره كيف في حل عبارة
المتن بهذا كثير فائدة **قوله** فانه يمنع ثبوت الحكم وهو الملك حتى لا
يخرج البدل عن ملك من له الخيار الى ملك صاحبه وانما امتنع الحكم بالخيار

قوله يمنع ابتداء الحكم وثبوته عقيب الايجاب
والقبول في حق من هو له بدليل انه يبطل بموته
ولا يتوقف على اجازة ورثته ولا يمنع
اصل الانعقاد ٥٥

لتعلق الثبوت بسقوطه **قوله** يمنع تمام الحكم اى دون ابتدائه **قوله** كخيار
الرؤية فان البيع صدر مطلقا عن الشرط فاوجب الحكم وهو الملك ولكن
لا يتم لعدم الرضا به عند الرؤية **قوله** كخيار العيب الخ انما اختلفت
مراتب هذه الخيارات لان خيار الشرط في البيع يدخل على الحكم دون
السبب وهو البيع لما عرف فيتعلق بالشرط وهو معدوم قبله فاثره في
منعه ابتداء واما خيار الرؤية فلان البيع موجبا للملك لكن لا يتم
الرضا بدون الرؤية فلم يتم الملك الا بها فكان مانعا من تمام الحكم لا
من ابتدائه واما خيار العيب فلانه حصل السبب والحكم بتمامه لتمام الرضا
لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير الاطلاع على العيب دفعا للضرر عنه
فكان مانعا من لزوم الحكم ولهذا قلنا ان المشتري يتمكن من رد بعض
المبيع [بعد] القبض في خيار العيب لانه تفريق الصفقة بعد التمام وهو جائز
وفي خيار الرؤية لا يتمكن منه مطلقا لانه تفريق قبل التمام وذلك لا
يجوز فان قلت هذا يشير الى الفرق بينهما بعد القبض والمدعى الفرق
بينهما بعض القبض والمدعى الفرق بينهما مطلقا قلت الفرق بينهما ثابت
اما بعد القبض فلما ذكرنا واما قبل القبض فلان المشتري في خيار العيب
لا يتمكن من الفسخ قبل القبض بدون الرضا او القضاء بخلاف خيار الرؤية
فانه منفرد بالرد بلا قضاء ولا رضا مطلقا هذا ولو جعل المصنف اقسام
الموانع اربعة وجعل خيار الرؤية والعيب مما يمنع لزوم الحكم لتمكن
المشتري من الفسخ فيهما كما فعله القاضي ابو زيد لكان اوجه **قوله**
لان العلل الطردية ليست بعلل شرعا العلة الطردية هو كل وصف اعتبر
علة لدوران الحكم معه وجودا عند البعض ووجودا وعدما عند البعض
من غير نظر الى ملائمته وثبوت تاثيره في موضع بنص او اجماع والمؤثرة ما
ظهر اثرها بنص او اجماع في موضع من المواضع وهي اخص من الطردية
مطلقا اما على قول من شرط الانعكاس في العلة فبينهما عموم من وجه
لان الانعكاس ليس شرطا في المؤثرة فينفرد الطردية في عدم التاثير و

يجتمعان

يجتمعان في المؤثرة الطردية والمراد بالانعكاس انه كلما انعدمت العلة
انعدم الحكم ومعنى الاطراد كلما وجدت وجد **قوله** لا يجري فيها المناقضة
وفساد الوضع يجريان في الطردية **قوله** القول بموجب العلة انما قدم
موجب العلة لانه يرفع الخلاف بتسليم موجب علته فهو احق بالتقديم
اذ المصير الى المنازعة عند عدم امكان الموافقة ثم قدمت الممانعة على
الباقيين لان المنع اسهل منهما ثم قدم فساد الوضع لانه اقوى في
الدفع اذ المناقضة تخجل المجلس وهذا انقطاع كلي قلت ولم ادر ما دعاهم
الى ترك المعارضة هنا مع ان العلة الطردية المؤثرة كانهم ظنوا ان
الطردية تندفع لا محالة باحد هذه الطرق فلا يحتاج السائل الى
الاشتغال بها **قوله** وهو التزام ما يلزم المعلل اى قبول السائل ما يوجبه
المعلل بتعليله وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله
على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه واعلم ان القول بالموجب يقع على
ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او
ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه اما بصريح عبارته
المعلل كما اذا قال القتل بمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل
بالخرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص و
انما يحمل المعترض عبارته على ما ليس بمراده كما في تثليث المسح وتعيين النية
فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلاث مرات وبالتعيين
تعيينا قصديا من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على جعله ثلثة امثال
الفرض والتعيين اعم من ان يكون بقصد الصائم او بتعيينه بتعيين الشارع
حتى لو صرح المعلل بمراده لم يمكن القول بالموجب بل يتعين الممانعة و
الثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم فبالزام
السائل موجب دليله مع بقاء نزاعه في الحكم يتبين ان ذلك ليس ماخذه
كما اذا قال في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحته وتاويله فيوجب
الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان

قوله بدون قضاء او رضى اى لعدم التمام

لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فقلنا بعدم اللزوم فافهم

هنا يدفع كما تدفع بها العلة الطاردية

مأخوذ من التلويح بتمامه

الثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرته فالسائل بتسليم
المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المط للنزاع في المقدمة المطوية
وربما يحمل المقدمة المطوية على ما يفتح من المقدمة المذكورة نقيض
حكم المعلل فيصير قلبا كما في مسئلة غسل المرافق فان المعلل يريد ان الغاية
المذكورة في الاية غاية للغسل والغاية لا يدخل تحت المغيا فلا يدخل
المرافق في الغسل والسائل يريد انها غاية الاسقاط فلا تدخل في الاسقاط
فتبقى داخلة في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية تعين منعها فتأمل
قوله فان سلمت هذا لم يبق هذا البحث اورده الفاضل السمرقندي في
حاشيته على التحقيق [illegible] ولم يجب وتمامه فان سلم هذا فكيف يبقى
الخلاف والا فكيف يسلم موجب تعليله **قوله** قلت الخ الجواب لمولانا
عبد العزيز صاحب التحقيق وحاصله ان الخصم ان اطلق النية ولم يقيده
بالقصد دفعناه لموجب العلة وان قيده بالقصد دفعناه بالممانعة
وهذا السؤال والجواب يتمشى في الامثلة ايضا فلا تغفله **قوله** الممانعة
هو عدم قبول السائل ما ذكره المعلل من مقدمات الدليل كلها او بعضها
اقامة دليل عليه وقيل هي امتناع السائل عن قبول ما اوجبه المعلل من غير
دليل وهو اعم من الاول لشموله منع الحكم ولذا عرفها غالب شراح الاصول
بالثاني وهي اصل المناظرة لانها وضعت على مثال الخصومات في الدعاوى
الواقعة في حقوق العباد فالمعلل يدعي لزوم الحكم الذي رام اثباته على
السائل والسائل يدعي عليه فكان سبيله الانكار فلا ينبغي للسائل ان يتجاوزها
الى غيرها الا عند الضرورة وهي تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالاثر لان السائل لما
لم يسلم ما ذكره من غير اقامة الدليل ولا دليل يقبله سوى بيان الاثر
اضطر المعلل الى اثباته ليمكنه الالزام على الخصم وانما قدمها على الباقين
لان المنع اسهل منها **قوله** كقول الشافعي في كفارة الافطار الى هذا مثال
منع ثبوت الوصف في الفرع فالاصل هو حد الزنا والفرع كفارة الصوم
والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع

السائل صدقه على كفارة الصوم فظهر فساد ما قيل ان هذا مثال منع نسبة
الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالافطار **قوله**
بل الكفارة متعلقة بالافطار بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه وان
كان الوطئ زنا يوجب الحد ولو جامع ذاكرا لصومه يفسد لوجود المفطر
وان كان الوطئ حلالا وهذا لان الجماع آلة الفطر والحكم لا يتعلق بالآلة
كما في الجرح فان من جرح انسانا ومات المجروح به يجب القصاص ولا يتعلق وجوبه
بالآلة وانما يتعلق بالجرح الحاصل بالآلة فعرفنا انها متعلقة بالافطار
على وجه الجناية وهذا الوصف عام يتناول الجماع والاكل والشرب على السواء
فيثبت الحكم بكل واحد وعند هذا يضطر الخصم الى بيان خوف المسئلة وهو
ان الفطر بالجماع يكون فوق الفطر بالاكل والشرب في الجناية فلا يمكن الحاقهما
قياسا فلا دلالة لعدم المساواة قلنا لا نم ان شهوة الفرج اشد هيجانا من
شهوة البطن بل الامر بالعكس لان شهوة البطن تفضي الى الهلاك ولهذا
رخص تناول المحرمات عند الضرورة بخلاف الفرج ولان الصوم يضعف
شهوة الفرج ويقوي شهوة البطن فكان ادعى الى الزاجر **قوله** او في صلاحه
اي صلاح الوصف لان الوصف انما يصير صالحا للعلية بالملائمة والتاثير في
ايجاب الحكم فكل وصف لم يظهر له اثر منع من ان يكون دليلا كالجرح لما كان
سببا لوجوب القصاص بوصف السراية فقبل ثبوت هذا الوصف لا يجب القصاص
فان قال الخصم الاثر ليس بشرط بل الطرد عندي حجة بدون التاثير فلا حاجة
الى بيان التاثير نقول انك لا تحتاج الى اثبات الحكم على الخصم وما لم يكن الوصف
بدون التاثير حجة عند الخصم لا يصح الاحتجاج به عليه اشار فخر الاسلام الى ان
المراد من صلاحه للعمل به وذلك بموافقته للعلل المنقولة عن السلف ومناسبته
واهل الطرد يوافقونا في اشتراط الصلاح بهذا المعنى دون الاول **قوله** قلنا
لا نم ان وصف البكارة صالح لاثبات الولاية لانه لم يظهر له تاثير موضع
آخر بخلاف تعليلنا الولاية بالصغر فانه تاثير للضرورة والعجز في الصغيرة
والصغير بنص الشارع هكذا تمم بعض الشراح هذا المثال بما ذكرناه واعترض بان

البكر البالغة عاجزة ايضا لعدم ممارستها امر النكاح واحوال الرجال
واجيب بانا لا نم انها عاجزة فان لها رأيا كاملا يحصل به المعرفة بالمصالح
بالتأمل والتفحص والسؤال ومشاهدة احوال الناس في امور النكاح من
غير ممارسة بخلاف الصغيرة ولا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس
فضلا عن ان يكون العلة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراض لا يختص
بالقياس بل يعم الادلة ولهذا لم يمثل غالب شراح الاصول بهذا المثال
وانما اورده بعضهم بصيغة قيل ومما مثلوا به في هذا المقام قول الشافعي
في البنت الصغيرة تحجر شهوتها فلا تنكح الا بر أيها كالبنت البالغة ونحن
لا نم صلاحية هذا الوصف لكونه مناطا للحكم بيان ذلك انما نقول له
ما تعني بقولك لا تنكح الا برأيها رأيا قائما في الحال او رأيا منتظرا احد وثه
في الحال ام ايهما كان فان قال رأيا قائما في الحال لم يوجد في الفرع وان قال
اعني رأيا منتظرا لم يوجد في الاصل لان المانع في البالغة الرأي القائم
لا المنتظر والوصف اذا لم يكن مشتركا بين الاصل والفرع لا يكون صالحا
لافادة الحكم المطلوب **قوله** او في نفس الحكم الممانعة في نفس الحكم هي
منع ثبوت الحكم المدعى في الاصل او الفرع بان يقول بعدم تسليم صلاحية
الوصف للعلية لا نسلم ان الحكم ثابت فان قلت التعليل انما هو لاثبات
الحكم في الفرع فمنع الحكم فيه يكون منعا للمدلول من غير قدح في الدليل
فلا يكون موجها عند اهل المناظرة قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم
في الفرع فيكون منعا للمدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون موجها لتحقق
شرط القياس اذ من شرط القياس امكان الحكم في الفرع **قوله** فنقول لا نم
ان التثليث مسنون في الغسل بل السنة فيه التثليث بعد اتمام الفرض
لان السنة هي اكمال الفرض في محله بالزيادة على المقدار المفروض من جنسه
كما في اركان الصلوة لان الفرض في الغسل لما استوعب محله صير الى التكرار
ليكون ضربا من التطويل وفرض المسح لم يستغرق محله فامكن تطويله
بالاستيعاب الذي هو سنة فيه فلا يصار الى التكرار واعترض بانه يجوز

ان يكون

ان يكون السنة في بعض الفريضة التطويل وفي بعض التكرار او لا حفا في ان
المناسب في القيام والقراءة التطويل لزيادة الخضوع وفي الغسل التكرار
لزيادة النقا واجيب بان هذا لا يدفع الممانعة المذكورة فان السائل
منع سنة التثليث وذكر ان السنة هي التكميل وفرق بين الفرع والاصل
فلا يندفع ما ذكر الا باقامة الدليل على نفس التثليث سنة في الاصل فقوله
جاز ان يكون كذا لا يدفع ما ذكره ■ لا خفا ان التثليث كذا وكذا
سلم ولكن تلك المناسبة باعتبار ان التكميل يحصل بذلك المناسب اذ
التكميل في القيام والقراءة بزيادة الخضوع وذلك بالتطويل وفي الغسل بزيادة
النقا وذلك بالتكرار فالتكميل هو المقصود دون التطويل والتكرار **قوله**
اي يمنع اضافة الحكم الى الوصف بان يقول لا نسلم ان الحكم ثابت بهذا الوصف
بل يجوز ان يكون ثابتا بوصف اخر والفرق بين الممانعة في نفس الوصف
والممانعة في نسبة الحكم اليه ان الاول في منع تعلق الحكم بالوصف في الفرع
مع تسليم تعلقه في الاصل والثاني منع تعلق الحكم في الاصل بالوصف وهذه
الممانعة اعم من الممانعة في الصلاحية لان منع الصلاحية منع تعلق
الحكم به من غير عكس وقد يمنع الصلاحية عن وصف جعل علة في الفرع وهذه
مختصة بوصف جعل علة في الاصل **قوله** مثل ان يقول اي الشافعي ومثل ايضا
يقول الشافعي النكاح ليس بمال فلا تقبل فيه شهادة النساء كالحدود وبقوله
الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم
وقلنا لا نم ان عدم قبول شهادة النساء في الحدود لعدم ماليتها بل لان
الحدود تندرئ بالشبهات ولا نم ان عدم الاعتاق في ابن العم لعدم
البعضية بل لعدم القرابة المحرمة للنكاح وكل تعليل يكون بعدم وصف
او عدم حكم يبطل بهذا الاعتراض لا لان العدم لا يصلح علة **قوله** وفساد
الوضع هو حال قياس موضوع على مقتضى ترتيب موضوع الادلة وقيل هو
عبارة عن كون العلة معتبرة في نقيض الحكم بنص او اجماع وقيل هو ان لا يكون
القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم كتلقي التضييق من التوسع

والتخفيف من التغليظ والاثبات من النفي وبالعكس وقدمه على المناقضة
لانه اقوى منها في الدفع اذ المناقضة بمجلس يمكن الاحتراز عنه في مجلس
اخر بالجواب عن النقض او بزيادة قيد فيدفع به النقض بخلاف فساد
الوضع فقد فسد القاعدة التي عليها المجيب كلامه اصلا فانه بعد ظهوره
لا يمكن الاحتراز عنه **قوله** وهو عهد عاصيا الا قاطعا فان الفرقة لزمت
موجبا الاسلام لا من نفسه وهو اختلاف الدين وقد لا يصلح الشيء للاثبات
حكم وموجبه يصلح له كثيرا فانه غير موجب للعتق بل للملك والملك موجب
العتق واجيب بان حكم موجب الشيء تابع له وهو انما يصلح سببا لاثبات حكم
اذا كان مرتبا على ذلك الشيء لئلا يلزم من ذلك الموجب المرتب على الشيء امر خر
كما يشير اليه التقريب اما اذا لم يكن مرتبا عليه بل يترتب عليه نقيضه فلا يصلح
جعل موجبه سببا لذلك الامر وجعل اختلاف الدينين سببا للفرقة
لذلك لانه لا يترتب على الاسلام موجبه **قوله** هو تخلف الحكم عن الوصف
المدعى عليه اي سواء كان لمانع او لا عند من لم يجوز تخصيص العلة وعند
من جوزه هي تخلف الحكم عما ادعاه المعلل علة لا لمانع اعلم ان هذا تعريف
للنقض عند اهل المناظرة اما المناقضة عندهم فهي منع مقدمة الدليل
سواء كان مع السند او بدونه فالمناقضة عند الاصوليين هي النقض
وعند اهل النظر المناقضة غير النقض كما ذكرناه ثم المناقضة مرجعها الى
الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم
بمنزلة السند له ولقايل ان يقول تعريف المناقضة بتخلف الحكم تعريف بالمباين
وهو لا يصح كما لا يصح بالاعم والاخص وذلك لان النقض صفة المناقض
والتخلف صفة الحكم فلا يصح تعريف احدهما بالاخر فالاقرب ان يقال هي منع
الدليل مع بيان تخلف الحكم عنه وايضا المناقضة لا تختص بالتخلف المذكور بل
عبارة عن منع الدليل بان يقال هذا الدليل غير صحيح لا يستحق ان يستدل به
اما لتخلف الحكم عنه او لاستلزامه فسادا اخر على اي وجه كان ثم المناقضة
تلجي اصحاب الطرد الى القول بالاثر مثل الاقسام المتقدمة لان الطرد الذي

تمسك به المجيب لما انتقض بايراده السايل من النقض لا يجد المجيب بدا من التخلص
عنه ببيان الفرق وعدم وروده نقضا ولا يتحقق ذلك الا بالعدول عن
ظاهر الطرد الى بيان المعنى **قوله** اهذا استفهام على سبيل الانكار اعلم ان
حقيقة الاستفهام طلب الفهم فقد تخرج اداة الاستفهام عن معناه الحقيقي
فتردلها ان على المجوز منها الانكار الابطالي وهو ان ما بعدها غير واقع
وان مدعيه كاذب نحو قوله تعالى افاصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من
الملايكة اناثا فاستفتهم الربك البنات ولهم البنون اشهدوا هذا
اشهدوا خلقهم ايحب احدكم افعيينا بالخلق الاول قال بعض المحققين
من النحاة ومن جهة افادة هذا الاستفهام نفي ما بعده لزوم ثبوته ان
كان منفيا لان نفي النفي اثبات ومنه قوله تعالى اليس الله بكاف عبده
ولهذا عطف ووضعنا عنك على الم نشرح لما كان في معنى شرحنا ومثله
الم يجدك يتيما فاوى ووجدك ضالا الم يجعل كيدهم في تضليل وارسل
عليهم ومنها الانكار التوبيخي وهو يقتضي ما بعد الاداة واقع عكس
الابطالي وان فاعله ملزم شرعا وعقلا نحو اغير الله تعبدون
اتعبدون ما تنحتون ومنها التقرير ومعناه حمل المخاطب على الاقرار
والاعتراف بامر قد استقر عنده ثبوته او نفيه بقولك في التقرير
بالفعل نحو اضربت زيدا او بالفاعل انت ضربت او بالمفعول ازيدا ضربت
ومنها التهكم وهو اخراج الكلام على ضد مقتضى الظاهر استهزاء
بالمخاطب نحو اصلوتك تامرك ان نترك ما يعبد اباؤنا هذا وانما مثلنا
بالهمزة لانها اصل ادوات الاستفهام **قوله** فيضطر الى الرجوع اي
يضطر المعلل عند ذلك الى بيان وجه المسألة اي المعنى الفقهي المؤثر
الذي يندفع به النقض ويقع به الفرق لان الطرد الذي هو مبني تمسك
لما انتقض لا يجد منه مخلصا الا بالعدول الى بيان المعنى المؤثر قيل هذا
اذا لم يجعل ذلك انقطاعا كما هو مذهب البعض وسامحه فيه السايل اما اذا
لم يسامحه السايل في ذلك بان يقول انك اصححت على اطراد هذا الوصف

وقد انتقض ذلك بما اوردته فلا يسمع منك بيان التاثير والشروع
في الفرق في هذا المجلس لان ذلك انتقال عن صحة الى اخرى لاثبات المطلوب
الاول وهو انقطاع منك وللقايل ان يقول لا نم ان وقع نقضه لا يمكنه
الا بالعدول الى التاثير للعلل بان يقول الطهارة تطلق بالتواطي او
بالاشتراك على الطهارة عن الحدث وعلى الطهارة عن الخبث ومرادنا
ههنا الاول فلا يرد بما ذكرنا نقضا ويمكن ان يجاب عنه بان المراد
لا يدفع الايراد **قوله** بان يقول كل واحد منهما طهارة حكمية غير معقولة
المعنى بل ثابتة بطريق التعبد لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس
على اعضا المتوضي نجاسة تزال بهذه الطهارة لانها طاهرة حقيقة
وحكما بدليل انه لو صلى و هو حامل محدثا جازت صلوته ولا يتنجس الماء
بملاقاتها وانما عليها امر مقدر اعتبره الشارع مانعا لصحة الصلوة عند
عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه واذا ثبت انه امر تعبدي كان مثل
التيمم الا ان معنى التعبد في التيمم في الالة وفي الوضوء في المحل فيشترط
فيه النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقي لما فيه من
ازالة النجس بالماء سواء نوى او لم ينو **قوله** بناء على ان الصفة اذا ثبتت في
كان المتصف بها جميع البدن يقال فلان سميع بصير وان كان يسمع باذنه
ويبصر بعينه ويعلم بقلبه وهذا حقيقة كما اختاره بعض العلما اذ لو
كان مجازا لصح نفيه ومعلوم ان من قال فلان ليس بسميع ولا بصير و
لا محدث يكذب عرفا فثبت ان الحدث غير مقتصر على المخرج بل سار الى
جميع البدن وللقايل ان يقول سلمنا ان هذا الاطلاق حقيقة لكن ذلك
لا يقتضي حلول الصفة في جميع اجزاء البدن بل الحلول في البعض كاف لصحة الاطلاق
كما في سميع وبصير وعالم فلا يتم التقريب لا يقال سراية الحدث الى جميع
البدن مبني على حكم الشارع بها فيتم المطلوب لانا نقول حكم الشارع
بذلك من غير ان يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية
جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك وح يكون تخصيص الاعضا الاربعة

كالتيمم

الحدث

معقولة

معقولة وتغيير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقولة ممنوع
بل كل منهما معقول فتامل **قوله** فلا يكون غسل الاعضا المفروضة غير
المعقول المعنى بل عدم غسل غيرها مخالفة له **قوله** بل التغيير وصف محل
الاصل من الطهارة الى غيرها اعلم ان فخر الاسلام ذكر ان تغيير تاثير
خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول وبين الكلامين منافاة يعني
غير معقول المعنى انما هو تغيير وصف محل الغسل من الطهارة الى غيرها وهو
صيرورته نجسا لطهارة الاعضا حقيقة وشرعا اما حقيقة فظاهر
واما شرعا فلان المحدث لو غمس يده في الما القليل لا ينجس وورد على
كل واحد منهما اشكال اما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام فلانه
يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون الخارج
النجس منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون حكم الاصل معقول
المعنى واما على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس سائر المايعات
على الماء في رفع الحدث كما يصح قياسها عليها في تطهير الخبث ويمكن التوفيق
بين الكلامين ودفع المنافاة بان مراد فخر الاسلام بعدم معقولية
زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود
الشرع اذ لا يعقل ان تتنجس اليد او الوجه بخروج النجاسة من السبيلين
ومراد صاحب الهداية بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن
اليد عند خروج النجس من السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو
لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا يقف العقل على سببه ولا منافاة
بين عدم استقلال العقل بدرك شيء وبين ادراكه اياه بمعرفة الشرع
ويمكن الجواب عن الاشكال الاول ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى
ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف
على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين
فيصح قياس غير السبيلين وعن الثاني بان قياس المايعات على الماء في دفع
الخبث انما يصح باعتبار انها مطهرة للمحل اي مغيرة له من النجاسة الى الطهارة

مأخوذ من التلويح

حتى يصح قياس المايعات على الما في تطهير المحل من النجاسة الحكمية **قوله** فالنية
لا تصلح ان تكون مشروطة الاول اى كيصير الما طهورا لان الما مطهر
بطبعه كما انه مزيل للنجاسة ومرو بطبعه لان الله تعالى خلقه لذلك
قال الله تعالى وانزلنا من السما ما طهورا والطهور هو الطاهر في نفسه
المطهر لغيره كذا قاله ثعلب امام اللغة فاذا استعمل في محل النجاسة
طهره سوا قصد بالاستعمال التطهير اولا كالنار لما كانت محرقة بطبعها
تعمل في الاحراق مطلقا سوا قصد الاحراق اولا **قوله** ولا للثاني ليثبت
الخبث في المحل لانه ثابت في المحل قبل النية ولذا كان الشرط عند الخصم نية
لرفع الحدث لا لاثباته **قوله** بخلاف التراب لانه ملوث بطبعه عند
عدم الما فكان اثبات التطهيرية غير مطهر ولذا لا يزيل النجاسة الحقيقية
عنه شرعا معقول الى النية فيظهر فعله على خلاف طبعه ويصير مطهرا
فان قيل المسح شرع في الوضو مطهرا وهو غير معقول المعنى في التطهير
لان اثره في تكثير النجاسة لا في ازالتها فكان مثل التراب في انه ملوث
لا مطهر فينبغي ان تشترط كما في التيمم قلنا الجواب عنه من وجوه الاول
ان الطهارة طهارة غسل فالحق فيها الجزئ بالكل والقليل بالكثير الثاني ان
المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغنا
عن النية الثالث ان الاصابة جعلنا بمنزلة في ازالة الحدث وافادة
الطهارة لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعا ولما في النجاسة من
الضعف لكونها حكمية وخص الراس بذلك تيسيرا دفعا للحرج **قوله**
والخصم ان يمنع كونه مثلا حقيقة الخ ويجاب بان الله تعالى خلقه الة
للطهارة في اصله فيحصل بها ازالة النجاسة حقيقية كانت او حكمية نوى
او لم ينو كون الوضو مطهرا حكما لا يوجب اشتراط النية في رفعها وازالتها
بالما الذي خلق طهورا فانه امر معقول حكم الشارع به في حق جواز
الصلوة يعني انها مانعة له كالنجاسة الحقيقية **قوله** واما المؤثرة
اعلم ان طريق دفعها قد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا ووجوه كل

فيحتاج م

الاسالة م

منها

منها اربعة اما وجوه الدفع الصحيح فالممانعة ثم الطلب المبطل ثم العكس الكائن
ثم المعارضة واما وجوه الدفع الفاسد فالفرق بين الاصل والفرع بعلة
اخرى تذكر في الاصل ولا توجد في الفرع والمناقضة وفساد الوضع و
وجود الحكم عند عدم العلة **قوله** فليس للسائل المراد بالسائل من نصب نفسه لنفي
الحكم وبالمعلل من نصب نفسه لاثباته بالدليل وقيل المعلل هو الحافظ في الموضع
باقامة الحجة والسائل هو الهادم للوضع بالمنع والمعارضة وقيل المراد من المعلل
ناقض الوضع باقامة الحجة ومن السائل حافظه وهذا خلاف ما هو متعارف
بين الاقدمين في صناعة الجدل اذ المتعارف بينهم ان ناقض الوضع
باقامة الحجة سائل وحافظه معلل والمراد من الوضع ما يكون معتقدا
او ملتزما كالمذاهب المختلفة وقيل المعلل هو الذي يدعي النسبة الحكمية
بين الشيئين اما ايجابا او سلبا والسائل هو الذي يناقضه ويعارضه **قوله**
فيما بعد الممانعة يعني اي ليس للسائل في دفع العلل المؤثرة اذا وردت عليها طريق من
طريق الممانعة فاذا وردت لم يكن له طريق واعلم ان ظاهر كلام المصنف
ان القول بالموجب لا يجري في العلل المؤثرة بل يختص بالطردية في غير محل
النزاع وهذا مما لا اختصاص له بالطردية ولا يخفى جريان المعارضة
في الطردية ايضا بل هي فيها اظهر **قوله** التي هي اساس المناظرة اعلم ان
الممانعة منع مقدمة الدليل اما مع السند والمسند اما ان يكون مبنيا
عليه والمراد بمقدمة الدليل المقدمات او كلها والمراد بالمقدمة هنا ما
يتوقف عليه صحة الدليل سوا كان من جهة المادة او من جهة الصورة و
لما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة وجودها في الاصل
وفي الفرع وتحقق شرايط التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون معدولا
به عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة من التاثير وغيره كان
للمعترض ان يمنع كلام ذلك بان يقول لا نسلم ما ذكرت من كون الوصف علة
او صالح للعلم وهذه ممانعة في نفس الحجة ولو سلم فلا نسلم وجودها في الاصل
او في الفرع ومتحقق وهذه ممانعة في الوصف في الاصل والفرع او لا نسلم تحقيق

وانت خبير بان حاصل القول بالموجب دعوى المعترض ان العلة نصب الدليل م

شرايط التعليل وهذه ممانعة في شروط التعليل وتحقق اوصاف العلة و
هذه ممانعة في اوصاف العلة واختلف في قبول الممانعة في نفس الحجة و
الصحيح قبولها لاحتمال ان يكون المجيب متمسكا بما لا يصلح
دليلا كالطرد واستصحاب الحال وكالتعليل بالعدم واعلم ان الممانعة في نفس
الحجة هي اساس المناظرة لعموم ورودها على القياس او كل ما يكون العلة
قطعية وعند ايرادها احتج المعلل في النقض عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة
وعلى كل منها ايجاب فيطول القال والقيل ويكثر الجواب والسؤال فلا ينبغي للسايل
ان يتجاوز الى غيرها الا عند الضرورة **قوله** الا المعارضة فان قلت قد
ذكرتم ان الاعتراضات الصحيحة اربعة اوجه قلت المعارضة يتضمن الاوجه
الثلثة القلب والكسر والمعارضة الخالصة على ما يأتيك بيانه فصار مع
المعارضة اربعة بالتضمين قلت وهذا الحصر ينافي ما ذكره صاحب المغني
في حواشيها انه اذا ثبت ما ادعاه المجيب بعلة مؤثرة فيجاوز السايل
عن الممانعة الى القول بموجب العلة ان امكنه والشيخ رحمه الله ذكر
انه ليس للسايل بعد الممانعة الا المعارضة كما ذكره الامام فخر الاسلام
في اصوله وذكر في نسخة اخرى ان التاثير اذا ثبت الوصف يتجاوز السايل
عن الممانعة الى القول بموجب العلة ان امكن ثم الى القلب ثم الى العكس ثم
الى المعارضة وهو اوضح لان الدفع اذا امكن بتسليم ما علل الخصم مع بقاء
الخلاف مع انه اقرب الى الممانعة من المعارضة كان اولى من الذهاب
الى المعارضة التي هي اسوأ اقوال السايل وهذه الادلة المقام مقام التعليل
لا الواو فكان المناسب لان هذه الادلة لا يحتمل التناقض وفساد الوضع
فلا يحتمل التاثير الثابت بها الان في مناقضته وفساد وضعه مناقضتها
وفساد وضعها بخلاف المعارضة فانها تقع صورة بين النصوص نفسها
لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فكذا يقع بين العلل المستنبطة لجهلنا بما هو
علة الحكم في الواقع واعلم ان المصنف تابع القاضي والشيخين في جعل المناقضة
وفساد الوضع على العلل المؤثرة اعتراضا فاسدا وفي جعل الممانعة اعتراضا

لجهلنا ... [margin]

صحيحا واعترض عليهم بانهم ان ارادوا الفساد قبل ظهور اثر الوصف فذلك ممنوع
بقا وبطلانه
لان الاعتراض بالممانعة كما صح لاحتمال ان يكون الوصف مؤثرا صح بهما ايضا
لهذا الاحتمال وان اراد فسادهما بعد ظهور الاثر وصحة الوصف فنسلم ولكن
الممانعة بعد ثبوت الاثر فاسدة ايضا لان التاثير لما ثبت بدليل مجمع عليه
لم يبق محل الممانعة كما لم يبق محل المناقضة وفساد الوضع واجيب عنه بالتزام
الشق الاول والفرق بينهما وبين الممانعة انه لما ثبت بالدليل تاثير
الوصف تبين انه لم يكن محتملا للمناقضة وفساد الوضع بخلاف الممانعة
فانها طلب الدليل على صحة الوصف وتاثيره وبعد ظهوره لم يتبين ان
ذلك الطلب كان فيا وما في هذا الجواب من التمحل لا يخفى على ذوي النهى وكان
هذا الاعتراض انما نشا من حمل كلام السلف على خلاف مرادهم لان هذا
المعترض وهم انهم فرقوا بين الممانعة والمناقضة وفساد الوضع اذ
الممانعة اعتراض صحيح يجب على المجيب قبوله ودفعه وهما فاسدان بمعنى انهما لا يسمعان
منه ولا يشتغل بالجواب عنهما ويكفي للمجيب ان يقول هذا الاعتراض فاسد لا
اسمعه منك ولا التفت اليك فبنى على وهمه ترديده وليس مرادهم ذلك
والا لكان قولهم بعد ذلك وتصور مناقضة يجب دفعه بوجوه اربعة
تناقضا بل الظاهر انهم لا يفرقون بين الممانعة والمعارضة وفساد
الوضع والمناقضة في ان كل واحد منها مما سمع من السايل ويجب على المجيب
المخلص عنه **قوله** اي ورد نقض صوري لان التناقض الحقيقي لا يتصور
لما ذكرنا ان التاثير يثبت بهذه الادلة وهي لا يحتمل التناقض الحقيقي
فكذا التاثير الثابت بها ولكن اذا تخيل بها عند السايل مناقضة يجب
دفعه بطريق اربعة الاول الدفع بالوصف بان يقول ما ذكرته علة
فليس بموجود في صورة النقض الثاني بالمعنى الثابت بالوصف بان
يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف منتفيا عنه الوصف في صورة النقض
بل هو موجود فيه لكن لم يظهر لوجود المانع الرابع بالغرض المطلوب
بالتعليل بان يقول ان ذلك ليس بغرضنا كما سنبينه ان شا الله تعالى بخلاف

المعنى الذي جعل الوصف به علة وهو التاثير موجودا في صورة النقض الثالث بالحكم بان يقول ليس م

صحيحا

العلل الطردية حيث لا يمكن دفعها عنها لان النقض الوارد عليها يبطلها
حقيقة اذ لا اطراد مع النقض **قوله** وحيث لم ينتقل من مكانه لا
يصير خارجا واما قوله فدفعه بالحكم هذا النوع من الدفع انما يستقيم على
قول من جوز تخصيص العلة قال صاحب التحقيق في الكشف انما اورد الشيخ
هذا القسم في هذا الباب مع انكاره تخصيص العلة اتباعا للامام القاضي
ابي زيد فانه اورده في التقويم على هذا الوجه لكنه ليس بصحيح بدليل
لانه قد ذكر في شرح التقويم بعد بيان هذا الوجه ان الدفع بهذا الوجه
لا يسلم عن القول بتخصيص العلة وانه لا يجوز فعرفنا انه منكر لهذا
الوجه من الدفع مثل انكاره تخصيص العلة وتحقيقه ان السايل لما
اورد نقضا على الوصف الذي جعله المجيب علة بان قال هذا الوصف
موجود ولا حكم له في صورة كذا فقال المجيب الوصف الذي هو علة
موجود موجب للحكم لكن تاخير لمانع فلوجود المانع دليل العدم في
هذا الوجه وان الحكم عدم لعدم العلة وقد اعترض بان هذا الدفع
يستقيم على قول من لم يجوز التخصيص ايضا وان العلة معدومة وامتنع
الحكم لعدمها وهو مدفوع بما ذكرنا ان هذا الكلام انما يتاتى في القسم الاول
وهو الدفع بالوصف والمسايل المخرجة على الدفع بالحكم وتدخل في الدفع
بالوصف وان امكن تخريجها على القسم الاول وهو الدفع بالوصف و
المسايل المخرجة حتى يتاتى هذا الدفع على قول لكنها يخرج على الدفع بالحكم
وتدخل في الدفع بالوصف والكلام في هذا القسم دون ذلك والى ذلك
اشار بذلك فخر الاسلام وشمس الايمة في اصولهما فتامل **قوله** بالمعنى
الثابت الى قوله فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر في
تنجس ذلك الموضع فيه بحث اذ لا نم ان الحدثية باعتبار النجس فان
النوم والنفخ غير منجس مع كونهما حدثين وعند الخصم مس المراة و
المني حدث غير منجس والجواب عنه انه قد ثبت بالدليل ان الحدثية
باعتبار النجس فان قيام النجاسة بالمحل اثر في اتصافه بها عقلا وذلك

ثم بين هذا دفعا بالحكم وصار دفعا بالوصف الذي هو القسم الاول وصاحبه ان الحكم متخلف عنه لعدم العلة صح

لايتصور

لايتصور فيما يكون من بدن الانسان الا بالخروج فعرفنا ان المؤثر في
ايجاب التطهير هو خروج النجس ثم بعد ذلك نعدي الحكم على الخارج النجس
والنفخ خارج نجس لانتقاله عن محل النجاسة واتصال شيء من النجاسة و
له اثر في ايجاب التطهير اذا كان الموضع اي موضع الخروج رطبا على ما قيل ولهذا
لم يكن الريح الخارج من الاحليل وقبل المراة حدثا والنوم سببا للخروج
غالبا قايم مقامه ولهذا لم يكن النوم قايما او قاعدا حدثا ومس المراة
ان كان سببا للخروج غالبا فهو حدث عندنا والا فلا والمني نجس عندنا
فلا يرد علينا نقضا فالخصم ان لم يقبل يلزم عليه بالدليل **قوله** وهنالك
لم يجب غسل ذلك الموضع قيل عدم وجوب غسله جاز ان يكون دفعا للضرورة
لا لانه غير نجس كما في ساير الجراحات واجيب بانا نفرض الكلام فيما ينقضه
الغسل كالدم ما يسيل وساير البثرات ومع ذلك لا يجب غسل ما خرج منه
ولم يتجاوز عن راس الجرح ولم يسل ايضا وانما يسمى باديا لا خارجا لان
تحت كل جلدة رطوبة وفي كل دم يظهران عند زوال الجلد لكن كان في جلده
مستترا فاذا رفعت كان ظاهرا وباديا لا خارجا وانما يكون خارجا اذا
فارق الجلدة **قوله** ولكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ليتمكن
المكلف من الخروج عن عهدة ما كلف به من اداء الصلوة والحكم قد يتصل
بالسبب وقد يتاخر عنه لمانع كالبيع بشرط الخيار وتاخر الحكم عن العلة لا
يكون مناقضة وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص
العلة فاما على قول من لا يجوزه فلا يتاتى هذا الدفع على مذهبه **قوله** لكان
المفرع مخالفا للاصل المراد بالاصل البول لم **قوله** واما المعارضة وهي اقامة
الدليل على خلاف ما اقام المعلل عليه الدليل بالفرع اللازم صح والمراد بخلاف مدعى الخصم
ههنا ما يخالفه و ما فيه الا على ما يغايره على اي وجه كان وقيل هي منع
الحكم مع تسليم دليل المستدل وصورتها ان يقول السايل للمعلل ما اوردت
من الوصف وان دل على الحكم لكن عندي ما يدل على خلافه فان قلت ينبغي ان لا
يكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلت

ذكرت

هي في المعنى منع لتمام الدليل وتعاندتها دلته على المطلوب حيث هو بل انما يمنع بثبوت
مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن نقضا لان
السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال **قوله** وهي نوعان الخ
اعلم ان قدح المعترض في المدلول اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت
اليها واما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة ويجري في الحكم بان يقيم المعترض
دليلا على بعض الحكم المطلوب او في علته بان يقيم دليلا على نفس شيء من مقدمات
دليله والاولى يسمى معارضة في الحكم والثانية معارضة في المقدمة والمعارضة في الحكم اما ان يكون بدليل
المعارضة لو بزيادة شيء عليه عنده تقويته الا بتغيير او تبديلا وهي معارضة فيها
معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث
ابطال دليل المعلل ان الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم
دليل الخصم من حيث الظاهر لئلا يتعرض الانكار قصدا فان قيل في كل معارضة بمعنى
المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة الانتفاء
الملزوم بانتفاء اللازم قلنا عند مغايرة الدليل لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل
دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم
بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل اخر وهي المعارضة
المخالفة والمعارضة في المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولة والمعلول
علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا فمعارضة خالصة ولقايل ان يقول ما ذكر
تاخير العلة كيف يصح معارضتها بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة
لنقيض الحكم فتامله **قوله** فان فيه ابتداء علة اخرى الخ حاصله ان المناقضة
عبارة عن ابطال الدليل المعلل بدون ابداء دليل مبتدأ والمعارضة عبارة عن
ابداء علة دليل مبتدأ بدون التعرض لدليل المعلل ولما كان كل من القلب والعكس
مركبا من احد جزئين احدهما المعارضة وهي ابداء علة مبتدأة والثاني مناقضة
وهي ابطال الدليل سميناها باسم اخر غير المعارضة والمناقضة ينبئ عليها
وهي معارضة فيها مناقضة **قوله** فلان المعارضة قصدية الخ قال بعض
الشارحين انما جعل المعارضة اصلا ولم يقل مناقضة فيها معارضة لان

المخالطة

ابداء العلة بمقابلة دليل المجيب سابقا على ايراد النقض لعلته لتخلف الحكم فجعل ما هو سابق
اصلا وفيه نظر لان المعارضة عبارة عن تسليم الدليل بدون المدلول لدليل
اخر والنقض عبارة عن منع الدليل لتخلف الحكم في صورة والمنع بعد التسليم لا
يجوز عند اهل النظر وانما المنع قبل التسليم فكيف يكون المعارضة سابقة على
المناقضة حتى يكون اصلا توجيه الشارح اولا **قوله** لاستلزامه اجتماع النقيضين
وهما تسليم الدليل وعدمه لان المعارضة عبارة عن تسليم الدليل كما مر والمناقضة
عبارة عن منعه والتسليم والمنع نقيضان **قوله** وهي في اللغة على معنيين احدهما
جعل الشيء اسفله كقلب القصعة والثاني جعل ظاهر الشيء باطنا كقلب الجواب
وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير هيئة الشيء على خلاف هيئته التي كان
عليها استعمل ايضا بمعنيين وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير هيئة
التعليل الى هيئته بخلاف الهيئة التي كان عليها **قوله** لان العلة اعلا الحكم
والحكم اسفل فتبديلها بمنزلة جعل الاناء منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة
اذا اقام المعترض دليلا على نفي علية ما ادعاه المعلل علة والا فهو منع
مع السند نعم لو اثبت كون العلة معلولا لزم نفي عليته لان معلول الشيء
لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة في الحكم من جهة ان السائل عارض
تعليل المستدل بتعليل الاخر لزم منه بطلان تعليله فلزم منه بطلان حكمه
المرتب عليه وفيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان
يثبت لعله اخرى وانما قلنا ان في القلب مناقضة لانه يبطل به علة المجيب
حين جعلها علة حكما **قوله** لعدم احتمال الوصف ان يكون حكما شرعيا اي
وعدم احتمال الحكم الثابت به ان يكون علة **قوله** الكفار جنس يجلد
بكرهم مائة جلدة وترجم ثيبهم كالمسلمين الخ فانهم اخذوا جلد
البكر وجعلوه علة لرجم الثيب فيقلب عليهم ذلك ويقول المسلمون انما
يجلد بكرهم مائة لانه ترجم ثيبهم ونجعل ما جعلوه علة وهو جلد
البكر معلولا وهو رجم الثيب علة فيبطل به **قوله** فهذه معارضة صورة
حيث علل السائل بتعليل يدل على خلاف الحكم الذي اوجبه المعلل لكن فيها معنى

المناقضة لان ما جعله المعلل علة لما صار حكما ثم قيس عليه لتعليل الغالب و
احتمل صيرورته حكما نسد الاصل وخرج من ان يكون تخصيصا عليه ليستدل
في الحكم المطلوب فبقي المطلوب فبقي قياسه بلا مقيس عليه فبطل واعترض بانه
منع مقدمة دليله فيسلم دليله فلا يكون معارضة ثم المناقضة كما مر
وجود العلة مع تخلف الحكم وههنا ما لزم هذا التحقق بها مقابل ما لزم
الحكم بما جعله المعلل علة وهذا ليس تخلفا لان يقال الغرض من بيان التخلف
بيان تخلف التاثير وقد حصل واجيب بان السؤال انما يرد ان لو كان المراد
من المعارضة والمناقضة المعنى المصطلح كما ظنه وليس كذلك بل المراد
بالمعارضة هنا معناها اللغوي وهو الابطال فافهم **قوله** ليس المراد اذا
ورد يدفعه بهذا الطريق قال صاحب الكشاف ليس المراد بالمخلص انه اذا
ورد ندفعه بهذا الطريق بعد وروده بل معناه انه اذا اراد ان لا
يرجع عليه هذا القلب فطريقه ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال لا
مخرج التعليل قلت وهذا اظن فيه ان المعلل صار منقطعا بالقلب فلا
يمكنه التدارك بعده وفيه نظر لان المعلل منقطعا لا يخلو اما ان
يصح بان هذا علة لذاك اولا وعلى التقديرين يمكنه التدارك اما على
الاول فبان نقول العلة كما تطلق على المؤثر تطلق على المعرف والمراد هو
الثاني فلا يضر القلب لان الشيء جاز ان يكون معرفا لشيء وذلك الشيء معرفا
له ايضا كالنار مع الدخان واما على الثاني فبان نقول الغرض الاستدلال
بثبوت احدهما على الاخر وما ذكرت من القلب لا ينافي غرض فظهر ان المعلل
لا ينقطع بالقلب وله ان يتخلص عنه بهذا الطريق ولكن لا يتم المعلل هذا
الا اذا كان بين الحكمين تلازم في الثبوت شرعا حتى يمكن ان يستدل بثبوت
كل منهما على ثبوت الاخر ويكون كل منهما دليلا على الاخر ومدلوله كالتوأمين
قوله لان الدليل ليس بمثبت بل مظهر اما العلة فمثبت فلا يجوز ان يكون
كل واحد منهما مثبتا للاخر لان العلة سابقة على المعلول رتبة فيلزم
سبق كل واحد منهما الاخر وهو محال كما بيناه وفيه شيء فان المثبت في الحقيقة

وهو المقابلة على سبيل الممانعة وكذا المراد بالمناقضة معناها اللغوي صح

هو الله تعالى والاضافة الى العلة فيه تسامح واذ كان كذلك فلا فرق بين
الدليل والعلة فتامل **قوله** كقولنا الصوم عبادة يلزم بالنذر فتلزم بالشروع
يعني صوم التطوع عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع لان كل ما يلزم بالنذر
بالشروع اذا صح كالحج فان قلب الخصم هنا بان قال الحج انما يلزم بالنذر لانه
يلزم بالنذر فنقول نحن نستدل باحدى الحكمين على الاخر بعد ثبوت المساواة
بينهما والنذر مع الشروع في الايجاب كالتوأمين لا ينفصل احدهما عن الاخر
لان الناذر عهد ان يطيع الله فلزمه الوفاء به فكذا الشارع امر بحفظ ما ادى
من العبادة ونهي عن البطلان او نقول النذر والشروع معلولا علة واحدة
وهو الوفاء بالعهد لان العهد ثمه بالقول وههنا بالفعل وهو اقوى وصح
الاستدلال بثبوت الحكم باحدهما على ثبوته بالاخر **قوله** وهذا المخلص انما يصح
اذا ثبت ان الشيئين متساويين فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير
متصور كيف والمال مبتذل والنفوس مكرمة وان اريد من وجه فالفرق
لا يضر واجيب بان المراد المساواة في المعنى الذي بين الاستدلال عليه كالحاجة
والتصرف في الولاية فان قيل الحاجة الى التصرف في المال كيلا يأكله عليهما
الصدقة بخلاف النفس فانها متاخرة الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون
بالعكس فيحتاج في النفس لعدم الكفؤ بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرته متساويان
قوله والثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان يكون شاهدا له الخ
حقيقة هذا القلب ربط بخلاف قول المستدل ولاثباته بعلته لاستحالة
اقتضاء العلة الواحدة بحكمين متنافيين قلت شرط القلب اشتمال الاصل على
حكمين غير متنافيين في ذاتهما قد امتنع اجتماعهما في الفرع بدليل اما منفصل
وان لا يكون مناسبة الوصف لتنافيهما في ذاتهما ويمكن ان يكون العلة مناسبة
لحكم في نظر المستدل ولنقيضه في نظر السائل الا ان هذا النوع من القلب لا يكون الا بوصف
زائد على الوصف الذي ذكره المعلل ولهذا كان هذا النوع دون النوع الاول **قوله**
بعد تعيينه يعني تعيينه بتعيين الشارع والحاصل ان صوم القضاء وان ساوى
صوم رمضان الى مطلق التعيين لكن يفارقه من حيث ان صوم القضاء

بالشروع لا يلزم صح

قد يتحقق صح

للحكم ونقيضه حقيقة بالاقتضائية واذا كان كذلك يصح حصولهما في الاصل غير الاستحالة لعدم صح

هو

انما يتعين بالشروع من العبد وصوم رمضان متعين بتعيين الشارع قبل
الشروع فصار صوم القضا بقلب العلة حجة لنا بعد ما كان حجة علينا لكن
بزيادة وصف وهو بعد تعيينه لا يقال القلب انما يكون بتعليق الحكم بذلك
الوصف بعينه فلو زيد عليه وصف اخر لم يكن ذلك الوصف بعينه علة
فلا يكون قلبا لانا نقول الزيادة تفسير لا تغيير وهذا لان الخصم لما قال
هذا صوم فرض ولم يقل انه متعين في هذا الوقت ملتبسا علينا الحجة لخفيه
ذالة الابهام ليتمكن من الجواب فليس ذلك بتغيير وانما هو تفسير لمحل النزاع في
مقام الاحتجاج **قوله** واعلم ان تجويز الاعتراض الى اخره حاصله تقرير الاشكال
كيف يصح ايراد القلب بنوعيه على العلل المؤثرة وهو مشتمل على المناقضة وهي لا
تحتمل المناقضة على ما مر ان اجاب عنه بان قوله واما المعارضة من قبيل قوله
تعالى تؤتي الملك من تشاء فتكون ذلك المعارضة التي فيها مناقضة طفيلية
كنوعي العكس لانها ترد على العلل المؤثرة وانما الوارد عليها المعارضة الخالصة
فقط واما جواب العلامة النسفي يكون المناقضة تثبت في ضمن المعارضة
وهي ترد على العلل المؤثرة وكم من شيء يثبت ضمنا لا قصدا فليس بظاهر لانه ان
عني بذلك ان المعارضة الخالصة هي التي ترد على العلة المؤثرة فمسلم ولكن
لا يتم التقريب وان اراد به ان المعارضة بنوعيها ترد عليها فممنوع واما
دعوى كون المناقضة في ضمن المعارضة فسهو لان المعارضة التي فيها
مناقضة بمجموعها اسم نوع واحد لا انهما معارضة قصدية ومناقضة ضمنية
كما ظن على ما يظهر لصاحب التأمل والحق ان القلب انما يرد على العلل الطردية
دون المؤثرة كما يرى الى قول صدر الاسلام ان القلب الاول انما يجيء في كل
طرد جعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يرد على كل طرد ما لم يظهر التاثير
فكيف خص نوع القلب بالعلل الطردية **قوله** وقد يقلب العلة من وجه الى اخره
هذا النوع من القلب يسمى قلب التسوية وذلك اذا دل دليل المعترض على حكم اخر
يلزم بذلك النقيض لا على نقيض الحكم **قوله** وهو ضعيف اي فاسد [illegible] فسر
الشارح الضعيف بالفاسد نظرا الى من يقول انه لا يقبل وهو مختار المص والا

فبعضهم

فبعضهم قال بصحته كما سياتي **قوله** كقولهم اي قول اصحاب الشافعي في نافلة
الصلوة والصوم هذه عبادة لا يمضي في فاسدها اذا افسدت فلا يلزم
بالشروع فان كل عبادة يجب بالشروع يجب المضي فيها اذا افسدت كما في الحج
فيلزم بحكم العكس النقيض ان كل عبادة اذا افسدت لا يجب المضي في فاسدها
فلا يجب بالشروع كالوضوء فيقال لهم عند ارادة قلب هذا الدليل عليهم لما كان
كما ذكرتم من نفل الصلوة والصوم نظير الوضوء في عدم جواز الامضاء فيه بعد
الفساد بما ذكرتموه من الدليل لوجب ان لا يختلف الحال بالنسبة الى النذر والشروع
كما في الوضوء **قوله** بطلت المناقضة التي هي شرط القلب لقايل ان يقول لهم انتم
تقولون اليس تناقض الحكمين ذات اشتراط صحة القلب بل انتفا الجمع بينهما
بدليل منفصل كان نقيضه وقد وجد لان ثبوت الاستوا مستلزم لانتفاء
مدعي المستدل ويعلم دفع هذا السؤال من الوجه الثاني **قوله** وهو في العكس
لغة عبارة عن رد الشيء عن سننه وطريقه الاول ~~قوله وهو في العكس لغة~~
ماخوذ من عكس المرآة فان نورها يرى نور بصر الباصر فيما وراءه على سننه و
طريقه يرى وجهه كان له في المرآة وجها اخر واصطلاحا عبارة عن تعليق
نقيض الحكم المذكور بنقيض علته المذكورة ردا الى اصل آخر وهو من صيغ المعلل
لا السائل وكان ينبغي عدم ذكره اذ المقام بيان صيغ السائل لا المعلل لكن ذكره
تتميما للفائدة في رد قول الشافعي **قوله** والنوع الثاني من العكس لم يتقدم نوع
اول من العكس حتى يكون هذا ثانيا الآن يقال جعله ثانيا باعتبار ما تقدم من
قوله وهذا النوع من العكس ثم قال فخر الاسلام العكس نوعان احدهما رد
الشيء على سننه الاول وهو يصلح لترجيح العلل والثاني رد الشيء على خلاف سننه
فالقسم الاول باب المعارضة اصلا والثاني معارضة فاسدة وليس بعكس
حقيقة بل قلب وانما ذكرها هنا الباب باعتبار ان احد وجهيه معارضة وان
كانت فاسدة **قوله** هي نوعان اي ما يطلق عليه اسم المعارضة سواء كانت
مقبولة او غير مقبولة والا لم يتناول النوع الثاني منها واقسام الثاني كلها فاسدة ثم
المعارضة الخالصة بالنظر الى ذاتها ثمانية خمسة في حكم الفرع وثلثة في

علة الاصل كما سيأتي بيانه وبالنظر الى الفرع والاصل نوعان **قوله** وهو ان
يعارض السائل بما يخالف حكم المعلل الخ وهذا النوع اصح المعارضات الفرعية
قوله مقابلة محضة فيمتنع العمل بموافقة كل من العلتين بالاخرى امتناعا
لا يمكن العمل بشيء منهما الا بعد ترجيح احدهما **قوله** دون الاول الخ قيل كان
الواجب ان يكون اقوى من الاول لانها احد وجهي القلب والقلب يقدم على
المعارضة المحضة عند العامة لتضمنه ابطال علة الخصم واجيب بانه بذلك
الاعتبار اقوى لكن لم يذكرها هنا الا على جهة المعارضة وهي من هذه الجهة
ليست باقوى من الاول **قوله** لكن ايراد فخر الاسلام الخ هذا النوع من المعارضة
مشكل هذا الاشكال ظاهر اورده غالب الشراح ولو قيل في الجواب هذه معارضة
فيها معنى القلب فيكون ايراده في الموضعين يشعر بتخيير السائل في ايراده بين ان
يورده معارضة او قلبا او بانه اورد فيهما باعتبار ما اشتمل عليه من معنى
المعارضة والمناقضة وايراده الاول باعتبار المناقضة وفي الثاني باعتبار
المعارضة لم يبعد وقد خلص عن هذا الاشكال من لم يتعرض لتقسيم المعارضة
الى الخالصة والمشوبة بالمناقضة كالقاضي الجديد وشمس الائمة بخلاف من
تعرض له كفخر الاسلام ومن تابعه كالمصنف وما ذكر في بعض الشروح
الخ يشير بذلك الى جواب العلامة النسفي حيث قال ان القلب معارضة ذاتا
ومناقضة ضمنا فاورده هنا نظرا الى ذاتها ولم ينظر الى ما في ضمنها انتهى
وهذا الجواب لا يدفع الاشكال ذ لا خلاص مع كونها متضمنة للمناقضة
ويمكن ان يقال القلب مشتمل على اعتبارين وقطع النظر عن احدهما فايراده
هنا يكون بذلك الاعتبار **قوله** بان يكون الثابت بها مستلزما لانتفاء
الحكم الذي اثبته المعلل اذ لولا هذا الشرط لكانت هذه المعارضة
فاسدة لان السائل لم يثبت بها خلاف حكم المستدل لا صريحا ولا قصدا
فكيف يتحقق فيها معنى المعارضة والحاصل ان هذه المعارضة باعتبار
انه لم يثبت خلاف الحكم المعلل تظهر فيها جهة الصحة فتكون صحيحة لانا لم
نعلل للتفرقة بينهما لتكون التسوية معارضة بل حكمنا عليه بصحة الشرا

والتسوية

والتسوية بين الابتدا والبقا حكم اخر لم يتعرض له المعلل في استدلاله
ولنا اثبتنا الاستوا بين بيعه وشرائه فلم تكن متعلقة بالمتنازع
فيه ولا مانع له فلا تكون صحيحة لكن فيها شبهة الصحة فان السائل
لما اثبت الاستوا المذكور لزم الافتراق بين بيع العبد المسلم وشرائه
فتصير متعلقة بالمتنازع فيه ومثبتة لما نفاه المعلل من هذا الوجه
فيصح بهذا الاعتبار ومع هذا جهة الفساد فيها ارجح لان تعلقها بالمحل
النزاع لم يثبت الا بعد بناء تعليل من السائل اثبت به التسوية بين الابتدا
والبقا وليس من شانه الا الابطال واستشكل ايراد هذا النوع في اقسام
المعارضة الخالصة لان جهة صحته تستلزم ابطال تعليل المعلل فلا
يكون معارضة خالصة لان هذا قلب في الحقيقة فيكون فيه ابطال
تعليل المستدل واجيب بانه لما كان من اضعف وجوه القلب لكونه لا
مناقضة فيه صح ايراده في هذا التقسيم **قوله** فان عارضه الخصم المراد
بالخصم ابو يوسف ومحمد فان عندهما يثبت النسب من الثاني **قوله** فهذه
المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم الى اخره ومن شرط المعارضة
ان يكون الحكم الذي هو مورد النفي والاثبات واحدا وقد فات هذا الشرط
هنا حيث لم يوجد فيها تعرض لما اثبته المعلل بعلته النسب عن الاول
لتوارد النفي والاثبات على حكم واحد فيفسد المعارضة من هذا الوجه
لفقد شرطها وهو اتحاد المحل ولكن لما تعذر اثبات النسب عن الاول
بعد ثبوته من الثاني وهو الفراش الفاسد فصحت من هذا الوجه واحتاج
المعلل الى ترجيح ما ادعاه ليتم به المطلوب **قوله** فعارضه الخصم الى اخره
ويرد بان صحة الفراش وقيام حقيقة الملك مع وجود الغيبة ارجح واولى
بالاعتبار من الحضرة ووجود الجامع الفاسد وانتفا حقيقة الملك لان
الفاسد يشبه الحق وليس بحق والصحيح حق وليس يشبه الحق فما يثبت
بالفاسد شبهة وما يثبت بالصحيح حقيقة والشبهة لا تعارض الحقيقة
فما يثبت بالحقيقة اولى بالاعتبار مما يثبت بالشبهة ولا يلزم على هذا ما اذا

ادعى الشريكان معا نسب ولد جارية مشتركة حيث يثبت النسب من كل
واحد منهما وكذا اذا ادعى اللقيط اثنان فانه يثبت النسب منهما حتى يرثهما
ويرثانه لان ذلك ليس بطريق الشركة في النسب اذ الاب احدهما حقيقة
لكن لعدم اولوية احدهما على الاخر اضيف الولد الى كل واحد منهما في حق
الاحكام الا يرى انه لو ظهر لاحدهما رجحان بوجه من الوجوه يتعين ثبوت
النسب منه هذا والفرق بين الرابع والخامس ان في الرابع معارضة بحكم
اخر في ذلك المحل باثبات ما لم يثبته الاول وفي الخامس معارضة باثبات
ما اثبته الاول في غير محل الاول **قوله** سواء كانت بعلة لا تتعدى او تتعدى
الى مجمع عليه فيه اما لو اقام الدليل على نفي علته بعد ما اثبته المعلل علة فمقبول
اتفاقا كذا في التنقيح فعلى هذا ينبغي ان تكون المعارضة في علة الاصل
اربعة انواع واحدة منها صحيحة والثلثة منها باطلة **قوله** مثاله اذا
علل المجيب في بيع الحديد بالحديد الى اخره وانما كانت هذه المعارضة باطلة
لكونها مبنية على علة قاصرة والعلة القاصرة ليست بعلة معتبرة لانعدام حكم
المعلل منها وهو التعدية اذ لا فرع لها يمكن تعدية الحكم اليه واذا عريت
العلة عن التعدية بطلت واذا بطلت بطل التعليل بها لخلوها عن الفائدة
واذا بطل التعليل بها بطلت المعارضة المبنية عليه والمراد بالسائل في النوع
الاول الشافعي بان يقول المعنى في الاصل وهو الحنطة ليس ما ذكرت وهو كونها
مكيلا وانما المعنى فيه وهو الطعم هو معدوم في الفرع وهو الجص وهذا
المعنى وهو الطعم يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو بيع التفاحة وسائر
الفواكه وهو مثلها وما دون الكيل فانه ايضا مختلف فيه والطعم يتعدى
اليه وانما بطل هذا القسمان ايضا لانهما ليسا بمتعلقين بمحل النزاع الا من حيث
ان العلة التي ذكرها السائل فيهما غير موجودة فيه وذلك غير مفيد له
لان عدم العلة لا توجب التي ذكرها السائل عدم الحكم ولا يصلح دليلا
عند عدم صحة حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلة حجة اخرى على ان الحكم
قد ثبت بعلل متعددة فلا تنافي بين ما ذكره المعلل وبين ما ذكره السائل هذا هو

المشهور

المشهور بين اصحابنا وقد ذهب بعض النظار منهم الى تصحيح المعارضة في الاصل لان
الحكم قد ثبت بعلل مختلفة فان قلت ثبوت الحكم الواحد بعلل مختلفة على معنى
انه يثبت بكل واحد منها ممتنع والا يلزم اثبات الثابت بل ثبوته اما بواحدة
منها او بالمجموع وعلى التقديرين لا يكون ثبوته بعلل مختلفة فيكون علية وصف
السائل منافية لعلية وصف المعلل قلت بعد تسليم ان علل الشرع موجبات لنا
نعني بالواحد هنا الواحد بالنوع لا بالشخص فلا يلزم منه اثبات الثابت تحقيقه
ان الثابت بالعلل احكام متعددة بالشخص الا يرى انه لو وقعت فارة في الخمر
فماتت ثم صارت الخمر خلا لا يطهر وان زالت نجاسة الخمر لبقاء نجاسة الفارة
لكنا نكتفي باطلاق النجاسة لشمولها لهما **قوله** اعلم ان المعارضة في علة المقيس
عليه وهي الاصل مفارقة عند الجمهور وهو مختار فخر الاسلام وتبعه المصنف
وذلك لان المقصود منها نفي الحكم في الفرع وعند بعض هي غير المفارقة لان
حاصل هذه المعارضة راجع الى الممانعة فتقبل والمفارقة لا يقبل وعند بعضهم
المعارضة في الاصل والفرع جميعا هي المفارقة ولو اقتصر على احدهما لا يكون
فرقا ولما كانت المعارضة مفارقة وهي من الاسئلة الفاسدة التي لا
تقبل من السائل وان كانت صحيحة في نفسها فبين المصنف وجه ايراده على طريق
يقبل منه فقال وكل كلام صحيح الخ وفائدة هذا معرفة طريق الايراد الصحيح
وهو ان يكون يذكر في الاعتراض على سبيل الممانعة المقبولة دون المفارقة
المردودة وهي من اجل الفوائد **قوله** لان الاعتاق الخ علل اصحاب الشافعي
في هذه المسئلة بان الاعتاق تصرف من الراهن في حق المرتهن بالابطال
اي يبطل حقه في الرهن بدون رضاه وهو البيع بالدين بعده وعندنا
بالدين الدائم عندنا فكان مردودا كما اذا باع الراهن المرهون بغير اذن
المرتهن فقال اهل الطرد من اصحابنا الفرق بين البيع والاعتاق بين وذلك
لان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيمكن القول بانعقاده على وجه يتمكن
المرتهن من فسخه بخلاف العتق فانه لا يحتمل الفسخ بعد الوقوع فلا
يظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فينعقد لازما فهذا معنى صحيح

في نفسه ولكنه يتجه منع توجيهه لانه اورد على سبيل الفرق من جهة من ليس
له ولاية الفرق وهو السائل فيكون فاسدا الا مقبولا والوجه في ايراده
على وجه الممانعة ليقبل ان يقول ان القياس لتعدية حكم النص الى ما
لا نص فيه من غير تغيير ونحن لا نم وجود هذا الشرط هنا لانك اذا ادعيت
ان حكم الاصل وهو البيع البطلان فهو ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الرهن
بالاجماع حتى لو تربص الى ان يذهب حق المرتهن تم البيع واذا كان كذلك
لا يكون الحكمان متماثلين فيكون تغييرا لا تعدية وان ادعيت التوقف
في الفرع ايضا الزمناك بان العتق لا يحتمل الفسخ فهذه ممانعة صحيحة
فان قلت كان يكفي في موجبه هذه الممانعة منع حكم الاصل وهو بطلان
البيع قلت هذا اذا كان المقصود مجرد البيع اما اذا كان الغرض بيان
الفرق الذي ذكره المعلل فلا يتأتى ذلك الا بالطريق الذي ذكره السائل حكم
الاصل التوقف ولو وجب في الفرع لكان كافيا لانه ذكر ذلك دفعا لما عسى
ان يلزم المعلل التوقف في الفرع **قوله** لان الجمع بين النفي والاثبات محال
الخ لان المقصود من معنى كان السبيل الترجيح اذا قامت المعارضة فيه
لدلائل اعمالها لا اهمالها ولم يمكن العمل بالمعارضتين لاستحالة الجمع
بينهما في حالة واحدة في محل واحد وليس احدهما احق بالعمل من الاخر لقيام
المعارضة فيصير الى الترجيح **قوله** وان لم يتأت للمجيب الترجيح صار منقطعا
وان يتأتى له ذلك فللسائل ان يعارضه بترجيح على انه ان امكنه ذلك لم تبطل
المعارضة ووجب المصير الى دليل اخر والوقف فان لم يمكنه ذلك لزمه
ما ادعاه المجيب **قوله** اما في الدلائل القطعية الخ هذا ان كانت قطعية
من الجانبين وان كانت قطعية من احد الجانبين قطعية من الاخر
انتفت المعارضة من الاصل لعدم التساوي فضلا عن الترجيح **قوله** و
اجيب عنا الخ ايضا بان الضمير راجع الى الرجحان يفهم من الترجيح ويكون
الضمير عائدا على مذكور معنى نحو قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى
اي العدل فانه مذكور معنى لدلالة اعدلوا عليه او بانه اراد بالترجيح الرجحان

التوقف لان حق المرتهن لايمنع انعقاد البيع من الراهن صح

تأمل صح

فذكر

فذكر المؤثر واراد به الاثر واطلق اللازم واراد الملزوم اذ الرجحان
لازم للترجيح **قوله** ومعنى العبارة الكشف والاظهار الى اخره قال
صاحب التحقيق العبارة معناها لغة التفسير اذا استعملت بدون
صلته عن قال الله تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون فاذا وصلت
بكلمة عن فمعناها التكلم والتلفظ لا غير يقال عبرت عن فلان اي
تكلمت عنه ومعنى قولهم عبارته عن كذا هذا اللفظ معناه كذا هذا حقيقتها
العرفية التي لا يفهم منها غيره في اصطلاح الفقهاء وغيرهم ولا
يصلح الكشف والاظهار مع كلمة عن اصلا فحملها على الاظهار والكشف
في هذا المقام مع وجود كلمة عن كما ذكره بعضهم مدعيا ان ذلك
معناها اللغوي خروج عن قاعدة اللغة والعرب فاعلم ذلك **قوله**
يعني لا يكون ذلك الشئ الذي يقع به الترجيح دليلا بنفسه حاصله ان
الترجيح انما يقع بما لا يتصور به المعادلة والمعارضة ابتداء
ليكون نازلة منزلة الوصف من المزيد عليه لا بما هو اصل يقوم به
المعادلة والمعارضة ابتداء مثل ومنه الرجحان في الوزن بزيادة
شئ لا يقوم به المماثلة ابتداء ولا تدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد
عليه قصدا كالحبة في العشرة وهذا لان الترجيح ضد التطفيف الذي
هو نقصان يظهر في الوزن والكيل بما لا ينعدم به المعارضة حتى جاز
في قضاء الديون بامثالها بقوله صلى الله عليه وسلم حين اشترى
سراويلا بدرهمين زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن رواه
اصحاب السنن الاربعة لتنزيله منزلة الاوصاف بخلاف ما اذا كان
الفضل مما يقع به الرجحان بانفراده بان زاد على العشرة درهما مثلا
للزوم الربوا اذ لا يجوز ان يكون هبة المشاع حيث يكون هبة باطلة
حيث لا يجوز لان ما يقوم به المعادلة ويكون مقصودا فالوزن مقصودا
في التمليك وهو ليس بمميز فيكون الحكم فيه البطلان كما هو الحكم في هبة
المشاع قال بعض الشارحين لو جاز الترجيح انما يكون بمعنى زائد في احد

هبته بطلان

البدلين فلو جاز الترجيح بذلك انما يصلح للتعارض لا يكون بمعنى زايد وهو
ليس الا لترجيح بلا مرجح فيلزم الفساد **قوله** لا يكون وصفا للذات غير
قابل بنفسه اي تابع لغيره كخبر الواحد الذي يرويه العدل الفقيه مع
خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه اما اذا كان غير تابع لا يكون
ذلك رجحانا كالنص مع القياس فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض
اذ الترجيح انما يكون بعد ثبوت التعارض المبني على المساواة بل الواجب
في مثل ذلك العمل بالاقوى وترك العمل بالاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة
الى الاقوى والحاصل ان المعارضة تختص بما اذا تساوى الدليلان المتنافيان
في القوة وبما اذا كان احدهما اقوى بوصف تابع وقد تقدم ما هو اوفى
من ذلك في فصل التعارض بين الحجج فلا نفصله **قوله** كما اذا كان احد
النصين نصا والاخر ظاهرا او احدهما مفسرا والاخر محكما او احدهما
صريحا والاخر كناية او كان احدهما خبرا مشهورا او متواترا والاخر
خبر واحد وكذا دليل القياس اذا تعارضا يترجح احدهما الابتنائية على المعارضة
الحقيقية المبنية على التماثل والمساواة بين هذه الادلة ويمكن ان
يجاب بان هذه معارضة صورية من حيث ان احد الدليلين يقتضي ضد
ما يقتضيه الاخر بالمعنى المصطلح لان هذه المعاني يثبت قوة في احد
الدليلين ليست في الاخر **قوله** وانما يترجح فيه كقوة الاثر في علة القياس
والفقه والعدالة والضبط والاتقان في رواة الخبر والاحكام والتفسير
والفصاحة والصراحة والحقيقة في نص الكتاب لا بقوة مكتسبة من امر
خارج عنه كخبر اخر وحديث اخر او قياس اخر وعن بعض مشايخنا انه يترجح
ما حصل له موافقة من النصين المتعارضين بالقياس لان القياس غير معتبر في
مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف لما يوافقه بينهما فيستقيم مرجحا والاصح
خلافه لان القياس من جنس ما يصلح حجة بنفسه بطريق الاصالة وان يكن
حجة في هذا الموضع **قوله** حتى لو جرح رجل رجلا جراحة واحدة خطاء
وجراحة واحدة اخرى جراحات خطأ كل واحد منها صالحة للقتل الخ

وكذا اذا كانت الجراحات عمدا يجب القصاص عليه الا ان كل جراحة من جراحات
من تعددت جراحاته علة تامة صالحة لمعارضة جراحة صاحب الجراحة
الواحدة فلا يصلح ان يكون بعضها وصفا لبعض لانه اصل بنفسه فلا
يكون تابعا لغيره فيتحقق المعارضة بين كل من تلك الجراحات المتعددة
وبين تلك الجراحة الواحدة على وجه كان لم يكن في غيرها فيتحقق المعارضة
بينها وبينهن على وجه ملزم للتسوية في لزوم الموجب **قوله** وفيه بحث
الخ والجواب عنه ان المتعارضين اذا لم يمكن ترجيح احدهما ولم يعلم التاريخ ولم يمكن
الجمع بينهما تساقطا لتعذر العمل بهما وباحدهما لان العمل به ليس باولى
من الاخر ولا يمكن الترجيح بلا مرجح على ان احدهما يحتمل انه منسوخ واذا
تساقطا وجب المصير الى دليل اخر سالم عن المعارضة يعرف منه حكم الحادثة
ويضاف الحكم اليه لكونهما التحقتا بما لم يوجد فيه نص لتساقط الدليلين فقوله
ثم اذا عدل الى السنة ووجد فيها حديث يوافق احد الايتين وعمل به
يكون ترجيحا الى اخره ممنوع لانه اذا قلنا تساقطا وصار العمل بالدليل السالم
عن المعارض لا يتأتى هذا الكلام فلا منافاة في كلام المصنف لكن لقائل ان
يقول اذا قلتم بالتساقط ووقوع العمل بالدليل السالم عن المعارض فلم لا يجوز
تساقط الايتين ووقوع العمل بالاية السالمة عن المعارض وكذا في
السنة ويجاب عنه بانه يلزم من هذا الترجيح بكثرة الادلة ومذهب
المصنف وعامة الاصوليين لا يرون ذلك كما قدمناه وهذا هو الموجب
لقولهم في فصل التعارض ان التعارض اذا وقع بين ايتين فالميل الى السنة
واجب وان وقع بين سنتين فالميل الى اقوال الصحابة رضي الله عنهم واجب ولم
يقولوا الى اية اخرى او سنة اخرى لانهم لا يرون الترجيح بكثرة الادلة
اذا كان موافقا للحديث الواحد **قوله** صورتها دار مشتركة لا ينحصر تصوير
المسئلة فيما ذكره بل من صورها اذا كانت الدار مشتركة بين ثلثة ولاحدها
الثلثان وللاخر السدس وللثالث السدس فباع صاحب السدس نصيبه
وطلب الاخران الشفعة فان السدس من المبيع يكون بينهما نصفين عندنا

وعند الشافعي يكون بينهما اخماسا ولصاحب السدس خمس قوله لان الشفعة
من موافق الملك اي منافعه وثمراته ليكون المبيع مقسوما على قدر قلنا
بل علة الاستحقاق انما هي الشركة وهي متحققة بكل جزء ان قل وما ذهبنا
اليه اولى عما في قول الشافعي من الفساد فانه جعل الاستحقاق وهو حكم
العلة متولدا من العلة وهي الملك ومنقسما على اجزائها وليس كذلك لان
الحكم ثبت بايجاد الله تعالى مقارنا للعلة لا بطريق التوليد من العلة لما
يلزم عليه من لزوم القول بعلية كل جزء من اجزاء العلة وهو مخالف لموضوع
الشرع فان الشارع جعل جميع العلة علة لجميع الحكم فالقول بالانقسام
يكون شرعا مبتدءا وهو باطل وقد نزل الشارح رحمه الله تعليل هذه
المسئلة لنا وعلى الخصم وهو مما لا ينبغي والحاصل ان الشفعة على عدد الرؤس
عندنا وعند الشافعي على عدد الانصبا قوله فانما وضع المسئلة في الشقص
وان كان حكم الجوار عندنا كذلك حتى ان من كان جواره في جوانب لا يترجح على
جواره في جانب واحد بكثرة الاتصال لما ذكرنا ويجوز الترجيح بقوة
الاتصال كالخليط في نفس المبيع او حقه يقدم على الجار بسبب الاستحقاق
وذلك الخليط اقوى لوجود اتصال كل جزء من المبيع بجزء من ملكه وقوة السبب
موجبة للترجيح قوله لنتائج خلاف الشافعي فانه لا يقول بالشفعة بالجوار
قوله لان المعنى الذي صار به الوصف حجة هو الاثر فصار المقصود من الحجة هو
الاثر فدل قوة اثرها على قوتها لان ثبوت المعلول بحسب ثبوت العلة والقوة هي
المرجحة فكل ما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج بالوصف اولى قوله كالاستحسان اي الذي
قوي اثره في معارضة القياس الذي ضعف اثره وهو منحصر في تلك المسايل التي قدمنا
حصرها في بحث الاستحسان بالعكس وهو ما عدا تلك المسايل مما لا يكاد يحصى من هذا
النوع الخبر فانه لما صار حجة باتصاله الى الرسول صلى الله عليه وسلم وجب رجحانه بما
يزيد به معنى الاتصال من الشهرة وثقة الراوي وحسن ضبطه واتقانه و
صلاحه قوله وصف القياس الاخر بان كثرة اعتبار الشارع لهذا الوصف في
جنس هذا الحكم قوله لان هذا مخصوص في الصوم وايضا الا ان الفرضية لا توجب

الا الامتثال بايجاد المامور به لا التعيين فان الحج يصح بمطلق النية وبنية النفل
عنده ايضا فيكون اثره مختصا ببعض العبادات والاصل في العلل التعدية
قوله بخلاف التعيين اي بخلاف ما عللنا به من وصف التعيين فانه ليس بمخصوص
بمحل النزاع لانه يتعدى منه الى كل ما هو متعين حكم لازم موجود في المعاملات
وساير الفرايض كالزكوة فانه اذا تصدق بما وجبت فيه الزكوة من المال
على مصرف ولم ينو الزكوة يخرج عن العهدة وكالحج فانه اذا حج ولم ينو حجة
الاسلام انصرف حجه الى حجة الاسلام وان لم ينوها قوله المراد منه التعيين
اطلاقا للسبب على المسبب حاصله ان في عبارة المتن تسامحا حيث قال بخلاف التعيين
فانا انما بالتعيين لكن لما كان التعين سببا على التعيين اطلق السبب واراد المسبب
مجازا قوله حتى لو وهب او باع مرجع الى كل من المغصوب والمبيع بيعا فاسدا
قوله وفيه بحث اي هو بحث جيد ويمكن ان يجاب بان صوم رمضان انما
استغنى عن التعيين لكونه متعينا بتعيين الشارع وكل ما كان متعينا كذلك يستغنى
عن التعيين كهذه المسايل المذكورة فان رد الودايع والمغصوب والمبيع بيعا
فاسدا ونحوها متعين عليه فلا يجب ان يعين وكذا في الايمان بالله تعالى لا
يشترط فيه نية التعيين بان يعين ان يؤدي الفرض مع انه اقوى الفروض
بل على اي وجه تأتى به يقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونفل
فتامله قوله الا ان الجهات المختلفة والتعدد باعتبار الجهات فقوة الاثر
ما يوجد نوع من هذه الثلثة الا ومعه الاخران ولهذا لم يذكر المصنف
رحمه الله مثالا لهذا القسم لان مثال القسم الثاني يصلح مثالا له وقال شمس الائمة
ما من نوع من هذه الانواع الثلثة اذا قررته في مسئلة الا ويمكن تقرير النوعين
الاخرين فيها ايضا وقيل الفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ان في هذا
القسم اعتبر المؤثر وهو كثرة الاصول وفي القسم الثاني اعتبر الاثر وهو الثبات
على الحكم المشهود به وفيه نظر لان ثبات الوصف على الحكم بوجوده في صور
كثيرة ليس الا كثرة الاصول وكثرة الاصول ليست الا هو كما يعرف بادنى تامل
قوله وبالعدم عند العدم اي الترجيح بالعدم المتعلق بالحكم في جميع الصور

الا

عند العدم المتعلق بالحكم في جميع الصور وعند العدم المتعلق بالوصف **قوله**
وهو العكس اي لازم العكس المتعارف فيما بينهم وهو جعل المحكوم به محكوما
عليه كقولنا في كل انسان ضاحك كل ضاحك انسان فعكس قولنا كلما
وجد الوصف وجد الحكم كلما وجد الحكم وجد الوصف قولنا كلما انتفى
الوصف انتفى الحكم وان كان لازما له عند المناطقة الا انه عكس عرفي
عند الفقهاء لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وليس بعكس منطقي
والحاصل ان الوصف اذا كان مطردا منعكسا بان يكون بحال يوجد
الحكم عند وجوده وينعدم عند عدمه كان ارجح من الوصف الذي يطرد
فلا ينعكس **قوله** ولا اعتبار للعدم لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة
الرجحان الى العدم والرجحان لا بد له من سبب وجودي لا يقال العدم وان
كان نفيا محضا لكنه معنى له اثر في الاشياء عقلا وشرعا فان عدم الشرط
يوجب عدم المشروط وعدم الجزء يوجب عدم الكل وعدم غيرهما ليس كذلك
وحينئذ يكون من الترجيحات القوية لانا نقول عدم الشرط والجزء لا يوجب
عدم المشروط والكل عندنا بل هو معدوم بالعدم الاصلي وهو لا يفتقر الى
موجب **قوله** وما قالوه لا ينعكس لعدم صحة قولنا كلما ليس بركن لا يسن
تكراره فان المضمضة ليست يسن تكرارها وليست بركن فتظهر ثمرته عند
المعارضة يعني اذا عارض هذا النوع ترجيح آخر من الانواع الثلثة التي
تقدم ذكرها كان ذلك متقدما عليه ويقع به الترجيح عند عدم ما
يعارضه منها ثم المعدوم وان كان متحققا لا يكون تحققه مثل الامر
الوجودي يكون اضعف وجوه الترجيح **قوله** اعلم ان المصنف لو قال قوة
الاثر وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم عند العدم بدون الباء
لكان اولى الخ تقرير وجه الاولوية ان المصنف اخبر حينئذ انما يقع
به الترجيح حينئذ الترجيح بكذا وكذا الخ لان الباء لا بد له من متعلق
وهنا الترجيح المقدر الدال عليه المذكور ولا شك ان المرجح غير الترجيح
وكان ينبغي ان يقول قوة الاثر بدون حرف الباء كما عمل القاضي ابو زيد و

الوجودي لانه ثابت من كل وجه بخلاف تحقق
العدم لانه قد يكون متحققا فباعتبار تحققه
يصلح للترجيح وباعتبار ان تحققه دون
تحقق الامر ه

اربعة ثم قال بقوة الاثر الى اخره وفيه ما فيه
لانه يصير المعنى ما يقع به الترجيح ه

شمس

شمس الائمة ان تلك الاربعة اي قوة الاثر وقوة الثبات وكثرة الاصول
والعدم واجيب بان القيد بشيء غير المقيد بشيء اخر والترجيح الواقع بهذا
المعنى غير الترجيح الواقع بالمعنى الاخر فيلزم حينئذ تعدد الترجيح بتعدد
ما يقع به الترجيح اذ بحسب الانواع فيكون الترجيح اربعة كما يكون ما يقع
به اربعة فيكون تقدير كلامه الترجيح اربعة انواع الترجيح بقوة الاثر الى اخر
الوجوه الاربعة فتامل **قوله** واذا تعارض ضربا ترجيح الخ اعلم ان التعارض
كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح وهو التعارض وما يقع به الترجيح
بين الترجيحين المتعارضين بان يكون احدهما معنى في الحال اي وصف الذات
قوله كان الترجيح بالذات الخ قال صاحب التنقيح الترجيح بالذات عبارة عن
الترجيح بالوصف الذاتي وبالحال عبارة عن الترجيح بالوصف العرضي وفسر
الذاتي بوصف يقوم بالشيء بحسب ذاته والعرضي بوصف يقوم به بحسب امر
خارج عنه **قوله** هذا تفريع على ما ذكر من الاصل وهو ان الرجحان باعتبار
الذات مقدم على الرجحان باعتبار الحال **قوله** بالطبخ والشي يعني لو احدث
الغاصب في المغصوب صنعة متقومة كما لو غصب لحما فطبخه او شاة فذبحها
وشواها او ثوبا فاتخذه قميصا او قباء ينقطع حق المالك عن العين وينتقل
الى القيمة ويملك الغاصب العين لكن لا يحل له الانتفاع بها حتى يؤدي بدلها
لانه لما اجتمع في هذه العين حقان حق الغاصب في الوصف وحق المالك
في العين ولا يمكن التمييز بينهما ولا ابطالهما لان حق كل منهما محترم فان
ظلم الغاصب لا يهدر حقه ولا يمكن اثبات الشركة بينهما لاختلاف
الملكين جنسا فلا بد من تملك احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب فيكون
العين له لان حقه في الصنعة التي احدثها وهي موجودة من كل وجه
وحق المالك في العين وهي ثابتة من وجه هالكة من وجه لانه لم يبق
صورتها ولا معناها المطلوب منها فرجحنا الصنعة القائمة من كل
وجه باعتبار معنى في الذات وهو الوجود فيكون لحق الغاصب رجحان
ذاتي على حق المالك لانه باعتبار قوة الحال في جانبه وهو كون العين محلا

كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون
لكل من القياسين ترجيح وجه فيحتاج
ايضا الى الترجيح ه

يرجع الى الذات والثاني
معنى يرجع ه

قائما بذاته وكونها محلا لحال لها والرجحان باعتبار الذات مقدم على
الرجحان باعتبار الحال **قوله** ولو كان العموم مقصود الترجحت المتعديه
بعمومها على القاصرة لان مذهب الشافعيه ان العلة المتعديه لا تترجح
على العلة القاصرة ولهذا قال الغزالي في اخر المستصفى ترجيح المتعديه
على القاصرة ضعيف عند من لا يفسد القاصرة لان كثرة الفروع بل
وجود اصل الفروع لا يبين قوة في ذات العلة **قوله** والنص الخاص و
العام سواء عندنا في القطعيه فلا يرجح العام على الخاص والعلة اولى ان
لا تترجح بعمومها لانها فرع النص لكونها مستنبطة منه **قوله** لان العلة
ذات وصفا لخ ولقايل ان يقول الكلام مع المخالف في هذه الاقسام
الثلثة انما هو بتقدير تساوى الوصفين في التاثير والملايمه وحينئذ لا
يجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن او يكون بعيدا عن الخلاف واما عند
تاثير احدهما دون الاخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الاخر اكثر او
اعم او ابسط ويمكن ان يقال بان ذلك محل وفاق وهو لا يمنع وقوع
الخلاف وفي اعتبار اوصاف اخر ومراد ذلك يعوت بها التساوى ويقع
بها الترجيح والا لانعدام اعتبار الترجيح مطلقا صحيحة كانت او فاسدة
وهو مما اطبقوا على اعتبار فافهم **قوله** اى بنوع من انواع الدفع لتفسير
باى نوع كان بل بنوع مستدرك وكان يكفي ان يقول مما ذكرنا من انواع
الدفع ويكون من بيان ما **قوله** كما قيل في الصبي المودع اذا استهلك
الوديعة لانه لا يضمن خلافا لابي يوسف والشافعي وهما المراد بالسايل
قوله مثاله كما ان اعلل اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا الخ حاصله ان
المعلل قد انتقل في هذه المناظرة من اثبات حكم وهو عدم منعه من
الصرف الى الكفارة الى اثبات حكم اخر وهو عدم ايجابه نقصانا في الرق
بالعلة الاولى وهو قبول عقد الكتابة للفسخ وهذا ليس بانقطاع لانه
لما اورد عليه القول بالموجب صار ما ادعاه من ثبوت الحكم الذي زعم
ان خصمه نازعه فيه بالعلة الاولى مسلما له واذا سلم الوصف كان

الوصف الذي اثبت به الحكم الاول واراد المعلل اثبات حكم اخر به اذ لك صح

له ذلك

له ذلك لم يكن فيه باس ولم يكن انقطاعا في التعليل الاول لثبوت ما ادعاه به
قوله على بوصف خراخ ويجوز ان يقال هذا لا يثبت عتقا العتق اصلا فاذا لم
يثبت العتق لا ينقص الرق لان الرق ليس بمتجز بالاتفاق **قوله** الا الرابع
قد اختلف في هذا القسم فذهب الجمهور الى كونه انقطاعا وذهب بعضهم الى
صحته متمسكا بقصة الخليل عليه السلام **قوله** جاز له ان يثبته بعلة
اخرى ولا يكون هذا انقطاعا منه لانه ما ضمن بتعليله اثبات جميع الاحكام
بالعلة الاولى **قوله** اذ لو كان الدليل متناهيا فانه اذا لم يكن متناهيا يطول
مجلس المناظرة من غير طائل وهو اظهار الحق لان المعلل كلما رد السايل عليه دليله
انتقل الى غيره وهلم جرا فلا يحصل ثبوت المدعى بل يظهر به عجز المعلل عن
الوفا بما التزمه من اثبات الحكم بما ذكره من العلة الى علة اخرى قبل تمام الحكم
بالعلة الاولى **قوله** لانه ينتقل الى اخره ومثل هذا الانتقال حسن عند قيام
الحجة الاولى دفعا للاشتباه الموهم الابهام الباطل فان المجيب ان تكلم بكلام دقيق
يخفى على من حضر والخصم يلبس يجوز له ان ينتقل الى حجة اخرى اظهر من الاولى يعرفها
القوم والطريق فيه ان يقول المجيب بعد اثبات علته على انا نقول والذي يوضح
ما نقول لانه يحصل من انضمام بعض الحجج الاطمينان مثل ما يحصل من انضمام بعض
الشرح الى بعض من زيادة الانوار واعلم ان الانقطاع اربعة انواع الاول وهو
اظهرها السكوت كما اخبر الله تعالى عن اللعين فبهت الذي كفر الثاني انكار
ما يعلم بالضرورة الثالث المنع بالتسليم وهذه الانواع الثلثة تتحقق من جانب
المعلل والسايل الرابع عجز المعلل عن تصحيح العلة التي قصد بها اثبات الحكم و
هذا النوع من الانتقال انما يكون انقطاعا في حق المعلل دون السايل فانه لو
انتقل من دليل الى دليل لا يكون به باس لانه معارض لكلام المجيب فادام في المعارضة
بالدفع الصالح للاعتراض لا يكون منقطعا بخلاف المعلل كذا اشار اليه صاحب
الميزان **قوله فصل** في معرفة اقسام الاسباب والاحكام والعلل
والشروط **قوله** اى جملة ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها قيده فخر الاسلام
بقوله سابقا في باب القياس في اصوله وكذا فعل صاحب المنتخب وصاحب المغنى و

غيرهم لان هذه الاشيا لا تثبت بالقياس عند عامة المتاخرين اما من يقول
انه مثبت لذلك وهو ظاهر كلام المصنف فلا يحتاج الى هذا القيد لكونه
تقدم من المص ان التعليل لاثبات ما يتعلق به الاحكام لا يجوز فلا بد منه
ثم التعليل للقياس انما يصح بعد معرفة هذه الجملة وهي الاحكام وما
يتعلق بها لان القياس لتعديه حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه
بوصف معلوم ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشيا فهي وسيلة
اليه فان قلت لما كان معرفة هذه الجملة وسيلة اليه كان ينبغي تقديمها
عليه اذ الوسايل مقدمة على المقاصد قلت قدم المقصود بالذكر لكونه
اهم وان كان الشي في الخارج لا يوجد الا بعد وجود وسيلته اولان
القياس يحتاج الى حكم هو مقيس عليه وعلة جامعة بين الاصل والفرع وهذا
القدر يعرف وتبان ركن القياس وهو كاف في صحته بعد وجود شريطه
المذكورة ولا يحتاج الى ان يكون ذلك الحكم حق الله تعالى او حق العبد و
لا الى ان يكون العلة اسما ومعنى وحكما او اسما ومعنى لا حكما الى اخر الوجوه الاتية
لان ذلك امر زايد على اصل الحكم والعلة فلهذا اخرت هذه الجملة عن القياس وكما
قيل في الجواب انما قدم القياس على الوسيلة لتكون الحجج كلها مرتبة نفيه نظر
لان ذكر الوسيلة قبل القياس ليس بمانع ان يكون مرتبا على الكتاب والسنة
والاجماع كما ان ذكر الشروط اولا لم يكن مانعا القرينة فافهم **قوله** من
الحل والحرمة والفرض والوجوب والندب والكراهة والاباحة والصحة
والفساد **قوله** من السبب والعلة وغيرهما اي من الشرط والعلامة وغيرها اي من
الشرط والعلامة **قوله** قيل انه تمييز والظاهر انه حال والعامل مقدر
في المضاف اليه على ما هو الصحيح من مذهب الكوفيين وهو ان المقدر في الاضافة
يصلح عاملا في الحال او مقدر اخر يدل عليه حقوق الله تعالى من نحو يستحقها
اي يستحقها الله خالصة كذا في بعض الحواشي وقال الاتقاني خالصة حال مؤكدة لتقييد
مضمون الخبر وتاكيده كما في زيد ابوك عطوفا اختلف في العامل في المؤكدة التي
بعد الاسمية كما هنا فقال العامل مقدر بعد الجملة تقديره ابوك احقه عطوفا

وفيه نظر وقال الزجاج العامل هو الخبر لكونه مؤولا بمسمى نحو انا حاتم سخيا
وليس بشي وقال ابن حروف المبتدا المتضمن معنى التنبيه انا عمرو شجاعا وهو
بعيد لان عمل المضمر والعلم مما لم يثبت نظيره في شي من كلامهم والاولى ما ذهب اليه
ابن مالك وهو ان العامل معنى الجملة كانه قال يعطف عليك عطوفا وحق ذلك
مصدقا وههنا المعنى يستحقها خالصة **قوله** اما الاحكام فاربعة الى القسمة
العقلية بعد سقوط التساوي بين الحقين اذ لم يوجد قسم اجتمع فيه حق
الله وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع **قوله** والمراد من حق الله قيل
الحق في اللغة عبارة عن الموجود من كل وجه وجودا لا شك فيه ومنه هذا الدين
حق اي موجود بذاته صورة ومعنى ولفلان حق في ذمة فلان اي شي موجود
من كل وجه والمراد بحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام لجميع العالم فلا يختص
به واحد دون احد واضافته الى الله تعالى لتعظيم خطره وشمول نفعه لا
للملك والاختصاص لاستواء العالم فيه ولا للنفع والضر لتعاليه عن ذلك فهو
من باب بيت الله وناقة الله والمراد بحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة
وهذا لان الاشيا كلها لله تعالى الا ان الله لكرمه ولطفه جعل بعضها حق
الادمي فلما كان كذلك قلنا ما كان نفعه عاما فهو حق الله تعالى اذ ليس هناك
ليس ادمي يجعل حقه من غيره وما كان نفعه خاصا لمن كان فايزا به فهو
اولى بجعله حقه فقلنا انه حق الادمي فظهر مما ذكرنا انه لا يتصور قسم اخر
يجتمع فيه الحقان على التساوي وفيه نظر لانه لو كان المراد من الحق هنا هو
الموجود من كل وجه لكان معنى قولنا حق الله ما وجد لله تعالى من كل وجه
وهو باطل لاستلزامه نفي جهة كونه للعبد اصلا فيؤدي الى انتفا القسمين
وايضا العبادات الخالصة ليست مما يتعلق به النفع العام فان نفع العبادة
قد لا يكون متعديا والحق ان الحق هو الثابت من حق الشي اذا ثبت والشي
يمكن ان يثبت من وجه دون وجه والنفع المتوجه للعالم قد يكون خاصا
بالنسبة الى الاخرة والعبادات كذلك **قوله** كحرمة مال الغير الخ اي قلت
حرمة مال الغير مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال الناس قلت

لم تشرع تلك الحرمة لصيانة اموال الناس اجمع الا ترى ان الكفار لا يملكون
اموالنا بالاستيلاء ونحن نملك اموالهم بذلك واموال المؤمنين عند وجود
الرضا منهم **قوله** كالقصاص اي اما اجتماع الامرين فيه فلان سببه ليس
الا القتل الذي هو جناية على النفس وقد اجتمع في النفس حق الله تعالى وهو
الاستعباد وحق العبد وهو الاستمتاع ببقائها فكانت العقوبة الثابتة
بسببه وهو القصاص مشتملة على الحقين ايضا واما غلبة حق العبد فيه
فبالاجماع لان وجوبه يثبت بطريق المماثلة المبنية على معنى الجبر بقدر الامكان
والجبر لا يكون الا في حق العبد فثبوته مشعر برجحان حق العبد فيه
واليه الاشارة بقوله تعالى ولكم في القصاص حيوة فان قوله لكم اشارة
الى حق العبد وفي اسم القصاص المبني على المماثلة اشارة الى معنى الجبر ولان
استيفاؤه مفوض الى الولي والارث جار فيه ويقع الاعتياض عنه بالمال
بطريق الصلح ويصح عفو الولي عنه بالاجماع وهذه الاحكام يدل على رجحان
حق العبد لان خواص حق العبد اكثر من خواص حق الله تعالى من السقوط
بالشبهة وغيره وبه يظهر الفرق بينه وبين حد القذف **قوله** اصول
وفروع ولحوق وزوائد ~~يظهر الفرق بينه وبين حد القذف~~ يعني ان
الايمان مشتمل على اصل وملحق به وزوائد وان جملة الفروع مشتملة ملحق
على اصل وملحق به وزوائد لا بمعنى ان كل فرع من تلك الفروع مشتملة على ما
اشتمل عليه الاصل من اصل وملحق وزوائد لفساده وعدم صحته
فاصل الايمان هو التصديق الذي هو اذعان القلب وقبوله لوحدانية
الله تعالى وسائر صفاته ولنبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وجميع
ما علم مجيئه به بالضرورة والملحق به هو الاقرار باللسان لكونه
ترجمة عما في الجنان وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا
يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعسره كما في المكره هذا عند
من قال لا يكون الاقرار ركنا زائدا ملحقا بالتصديق كشمس الائمة وفخر الاسلام
وكثير من الفقهاء واما عند غيرهم فالايمان هو التصديق وحده والاقرار

شرط

شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا ه
منه كان مؤمنا في احكام الدنيا وعليه جمهور المحققين من الاشعرية و
الماتريدية وهذا اوفق باللغة والعرف والنصوص معاضدة له لان
في عمل القلب حقا فيثبت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان
على انه اصل في احكام الدنيا لابتنائها على الظاهر يعني لو اكره الحربي والذمي
على الايمان فاقر به صح منه وقبل ايمانه في احكام الدنيا مع قيام القرينة
على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة والتكلم بكلمة الكفر ففعل
لم يكن مرتدا في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا
يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه انما هو تبديل الاعتقاد
وزوائد الايمان في الاعمال **قوله** والمراد بكمالها ان تكون العقوبة محضة لم
تشبها نقص لترتبها على جنايات كاملة عن نقص شائبة الاباحة **قوله** وهي حد
الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة فانها شرعت لحفظ الانساب
العقول والاعراض والاموال [illegible] فان قلت سلمنا ان حد الزنا والشرب
حق الله تعالى خالصا لانه لم يشرع بجناية وقعت على حق العبد اما الشرب
فظاهر وكذا الزنا فانه ليس بجناية على الزاني ولا على المزنية بل فيه نفعهما وهو
قضاء الشهوة ولكن لا نسلم ان حد السرقة حق الله تعالى بل لا بد من دليل
قلت العين بالسرقة لا تبقى حقا معصوما للعبد اذ لو بقي كان مباحا في نفسه ولم
يبق للقطع وجود لوجود الشبهة الدارئة للحد لكن القطع ثابت بالاجماع
فعلمنا ان العصمة في العين انتقلت الى الله تعالى ووقعت السرقة على جناية
على حقه تعالى فعلمنا انها حق الله **قوله** وعقوبات قاصرة واصحابنا يسمونها
اجزئية فرقا بينها وبين الكاملة وان كان الجزاء يطلق على العقوبة كقوله تعالى
جزاء بما كسبا وعلى المثوبة كقوله تعالى من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون
ولانصراف معنى المطلق الى الكامل قيدوها بالمقصور ومعنى المقصور فيها
انها عقوبة مالية لا يتصل بسببها الم بظاهر البدن بخلاف الحدود وقيل المراد
بالجمع في قوله عقوبات الواحد اذ ليس في هذا النوع الا المثال المذكور في المتن

ولهذا قال شمس الائمة وعقوبة قاصرة وكذا في بعض نسخ المنتخب وقيل يجوز
ان يلحق حرمان الوصية بالقتل ووجوب الكفارة بالقتل خطا من حيث ان
معنى العقوبة فيهما قاصرة فحينئذ يكون اللفظ محمولا على حقيقته **قوله**
لحرمان الميراث بالقتل فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول وهو عقوبة
للقاتل لكونه عما يلحقه حق الله تعالى حيث حرم الميراث مع وجود علة الاستحقاق
وهي القرابة لكنها قاصرة لان ثبوت المعلول بحسب ثبوت علته ان كانت كاملة
كان كاملا وان كانت ناقصة كان ناقصا والحرمان يثبت بقتل الخاطي والنائم
بان ينقلب على مورثه وفي فعلهما قصور فيكون الحرمان عقوبة قاصرة لان
ثبوت المعلول قصور والدليل على قصور فعلهما عدم وجوب القصاص عليهما
ولو كان كاملا لوجب **قوله** اما ان فيها معنى العبادة الخ ثم هي على قسمين الاول ما غلب
فيه جهة العبادة وهو ما عدا كفارة الفطر للاختبار في الاداء والاداء
انما هو عبادة وهو الاعتاق والصوم والاطعام واشتراط النية في الاداء
والوجوب على المعذور كالخاطي والمكره ولهذا لم توجبها في اليمين الغموس
والقتل العمد العدوان لان كلا منهما حرام محض فلا يصلح ان يكون سببا
لما فيه معنى العبادة لان سبب الشيء يجب ان يكون مناسبا له والثاني ما
غلب فيه معنى العقوبة فيها راجحة لوجوبها بمقابلة الجناية الكاملة وهي هتك
حرمة شهر رمضان عمدا وذلك حرام محض فلا يصلح سببا لوجوب العبادة
ولسقوطها بالشبهة كالحد ولذا نقول لو كانت جهة العقوبة غالبة لسقطت
عمن افطر بجماع اهله وبطعام مملوك له لان الملك مبيح فلا اقل من شبهة الاباحة
لسقوط الحد عمن زنى بجاريته التي هي اخته من الرضاعة والجواب ان المعتبر
شبهة تورث جهة الاباحة فيما هو محل الجناية وملك النكاح والطعام
لا يورث اباحة الافطار بخلاف وطي الجارية التي هي اخته لان محل الجناية منافع
البضع وملكه ثابت فيه بلا شبهة والشافعي لا يفرق بين كفارة الافطار
وغيرها من ساير الكفارات في السقوط بالشبهات ويرد عليه قوله عليه
السلام من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر حيث جعلها صلى الله عليه

من جهة ان القاتل لجهة الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه له في تركة المقتول ولهذا اسقط ما قيل لا نسلم ان حرمان الميراث عقوبة قاصرة صح

وهو كفارة الفطر فان جهة العقوبة صح

في رمضان صح

وسلم

وسلم مثل كفارة الظهار وكفارة الظهار عقوبة ومسها حرام بالاجماع
وقيد الافطار بصفة التعمد الذي يتحقق بها تكامل الجناية ثم رتب وجوب
الكفارة عليه فدل على ان وجوبها يستدعي جناية كاملة وان وجوبها
بطريق العقوبة اذ الجناية الكاملة تقتضي كون الجزاء الواجب عليها عقوبة
وعلى هذا لو افطر في رمضان مرارا قبل التكفير لم يلزمه عندنا الا كفارة
واحدة للتداخل ولو افطر في رمضانين فعليه كفارتان وان لم يكفر
للاولى في ظاهر الرواية وعن محمد كفارة واحدة كذا رواه الطحاوي عن
ابي حنيفة وعن الشافعي لا تداخل اصلا ويجب لكل فطر كفارة على حدة
كما لو ظاهر مرارا الا ان التداخل من خصايص العقوبات المحضة وهذه الكفارات
ليست كذلك نعم ولكن لما سقطت بالشبهة لترجح معنى العقوبة فيها
دل ذلك على ان السبيل فيها الدرء والتداخل من باب الدرء كما في الحدود فيجب العمل
به اذا حصل المقصود وهو الانزجار حتى لو لم يحصل الانزجار بان افطر
فكفر ثم افطر ثانيا وجب عليه التكفير ثانيا في ظاهر الرواية وروى زفر عن ابي حنيفة
ان عليه كفارة واحدة **قوله** وهي الثقل والكلفة الاصح في المؤنة ان يكون ههنا
بمعنى الثقل من قولهم مانت القوم امانتهم اذا احتملت مونتهم اي ثقلهم قال القوام
الاتقاني لا يخلو اما ان يكون ميمها اصلية او زائدة فان كانت اصلية تكون
وزنها فعولة من مان يمون ومعنى مانه اي قام بمؤنته اي بكفايته فقلبت
واوها همزة تخفيفا وان كانت زائدة تكون مفعلة من الاون وهو الثقل
واصلها مأونة فنقلت حركة الواو الى ما قبلها تخفيفا فتكون تسمية بقاء الشيء
بالمؤنة لكونه مستلزما للثقل **قوله** فان فيها جهة العبادة وهي كونها صدقة
فطر الخ صدقة الفطر مشتملة على خواص العبادة لان الشرع سماها صدقة وجعلها
طهرة للصايم من اللغو والرفث واعتبر لوجوبها صفة الغنا واشترط لصحة ادائها
النية وعلق وجوبها بالوقت واوجب صرفها الى مصارف الزكوة وهذه الاوصاف
كلها من اوصاف العبادة فتكون عبادة من هذه الحيثية وعلى معنى المؤنة فانها
تجب على الشخص بسبب راس الغير فان سببها الراس وذلك من اوصاف المؤنة كالنفقة

قلنا صح

الصيام

لكن لكثرة خواص العبادة فيها على خواص المؤنة كان معنى العبادة فيها ارجح
فكانت عبادة فيها معنى المؤنة دون العكس فهي عبادة قاصرة حتى لم
يشترط لها كمال الاهلية ووجبت على الصبي المجنون الغنيين في مالهما
كنفقة ذوي الارحام ويتولى الولي اداءها وهذا استحسان وبه قال
ابو حنيفة وابو يوسف والقياس ان لا تجب عليهما وتجب على ابيهما ان كان
غنيا حتى لو اداها من ماله لا ضمن وبه قال محمد وزفر **قوله** والثالث باعتبار
الاصل راجح على ما بالتبع ولما كان في العشر معنى العبادة لا يبتدأ على الكافر
اجماعا لان الكفر ينافي القربة واختلفوا في تبقيته على الكافر فيما اذا
بيعت الارض العشرية من كافر فقال ابو حنيفة لا تبقى بل تنقلب خراجا
وقالا تبقى لانه صار من مؤنة الارض والكافر اهل للمؤنة غير ان معنى القربة
تابع فيه فيسقط في حقه غير ان ابا يوسف قال يضاعف على الكافر فيؤخذ
منه عشران لان في العشر معنى القربة والكفر ينافيه من كل وجه فلا
يصح بقاؤه عليه كما لا يصح ابتداؤه اما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل
وجه فيوجب تغييره والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون اسهل من
الابطال ولقائل ان يقول هذا الدليل لا يطابق المدعى لان المدلول تضعيف
العشر والدليل يدل على انتفاء العشر الواحد فضلا عن التضعيف ويمكن ان يجاب
فان قلت ما الفرق بين صدقة الفطر والعشر حيث جعل العبادة فيها
اصلا بتقديم ذكرها على المؤنة وفي العشر عكس الامر قلت الفرق بينهما
جلي لان ذات الصدقة مبني على العبادة لانها تمليك الشيء الفقير لرضاة
الله تعالى وهو عبادة بخلاف العشر لانه ذاته ليس الا جزء واحد من العشرة
الاجزاء وهو ليس بعبادة لكن العبادة فيه بواسطة تمليك الفقير وهو امر
عارض في العشر دون الصدقة فلهذا قدم فيها ما اخر فيه **قوله** والمعادن
الخ فان قلت ما معنى ما في الكتب الستة عن ابي هريرة رضي الله عنه من قوله
عليه الصلوة والسلام العجماء جبار والمعدن جبار وفي الركاز الخمس قلت
معناه ان من استأجر رجلا لحفر معدن فانهار عليه فهو هدر لا ان من

استأجر معدنا فهو له توفيقا بين الاحاديث كما سنبينه **قوله** فان
قلت فلم لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا له لم يتقدم شيء يرجع
اليه الضمير لا في المتن ولا في الشرح لنفيه وترتيب السؤال كما ذكره
غيره لم قلتم ان الخمس ليس له سبب مقصود ولم لا يجوز ان يكون الجهاد
سببا مقصودا له لان الجهاد انما شرع لاعلاء كلمة الله تعالى الاسلام
ودفع شوكة المشركين فلما ثبت ان الجهاد شرع لهذا المعنى يكون حصول
خمس الغنيمة ثابتا ضمنا فلا يكون سبب الجهاد سببا موضوعا قصدا فان
قلت سلمنا هذا ولكن لم لا يجوز ان يكون نفس الغنيمة او نفس المعدن سببا
للخمس قصدا اذ الاضافة دليل السببية قلت يجوز ان يكون كل شيء مقدما على
جزئه وهو فاسد لان كل الشيء متأخر عن جزئه وجودا وعدما اما وجودا
فظاهر لانه ما لم يوجد الجزء لا يوجد الكل واما عدما فظاهر ايضا لانه ما
لم ينتف الجزء لا ينتفي الكل وبيان الملازمة ان الغنيمة اسم لمال مأخوذ قهرا
لاعلاء كلمة الله تعالى وخمسها جزؤها فلو كانت الغنيمة سببا للخمس لزم ان
يكون الكل مقدما على جزئه لان سبب الشيء مقدم سابق عليه والامر على
هذا في المعدن فان قلت ثبت بمجموع ما ذكرتم ان الخمس حق ثابت بنفسه
بلا سبب مقصود موجب على العبد ابتداء ولكن لم قلتم انه حق الله تعالى خالصا
قلت انما قلنا انه حق الله تعالى للنقل والعقل اما الاول فلقوله تعالى
قل الانفال لله واما الثاني فلانه حصل في ضمن الجهاد والجهاد حق الله تعالى
على ما بينا وما حصل في ضمن حقه يكون حقه لان العبرة للمتضمن لا للمتضمن
قوله كالدية وملك البيع وملك النكاح والطلاق والعتاق والتدبير و
الكتابة والوكالة والكفالة والمضاربة وغير ذلك **قوله** فالايمان اصله
التصديق والاقرار وهذا مذهب الفقهاء فهما ركنان له حتى لو صدق بقلبه
ولم يقر بلسانه بعد تمكنه منه لم يحكم باسلامه عندنا ولا عند الله
تعالى ولو مات على ذلك كان من اهل النار وعند المتكلمين ركنه التصديق
والاقرار شرط لاجراء الاحكام ثم الاقرار عند الفقهاء قد صار اصلا مستقلا

ثم الجواب الذي ذكره يحتاج الى تكملة وتقريره لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا له ص

استأجر

لوجود حقيقة الايمان خلفا عن مجموع التصديق والاقرار عند المتكلمين عنده
التصديق فقط في حق احكام الدنيا من ثبوت العصمة وحل المناكحة وقبول
الشهادة واهلية الامامة وغيرها من الاحكام التي يكتفي في صحتها ممن
قامت به بمجرد وجود الاقرار منه وان عدم منه التصديق في نفس
الامر بدليل قيام السيف على راسه حتى لو تكلم بكلمة الكفر بعد زوال الاكراه
كان مرتدا ولا يخفى حسن صنيع المصنف حيث اشار الى كل من مذهب الفقهاء
والمتكلمين في حقيقة الايمان بالطف اشارة وحاصله ان الحقيقة قد
وقعت باحد الركنين عند مجموعهما وعند المتكلمين بالشروط عن الركن
قوله ثم اداء احد الابوين الاصل في الاقرار ان يأتي كل واحد به بنفسه
ثم جعل احد الابوين الاقرار باللسان في حق ولد هما الصغير والمجنون
والمعتوه خلفا عن اداء كل منهم الايمان بنفسه حتى صار مسلما تبعا لمن
اسلم منهما حتى لو مات غسل وصلي عليه ودفن في مقابر المسلمين ثم ان
فقدت تبعيته لاحد الابوين لعدم اسلامهما صارت تبعية اهل الدار
خلفا عن تبعية الصغير لاحد الابوين في اثبات الاسلام له فاجري احكام
عليه حتى لو سبي كل من الصغير والمجنون والمعتوه واخرج الى دار الاسلام
وحده حكم باسلامه ثم ان فقدت تبعية الدار وقسمت الغنيمة في
دار الحرب ووقع الصغير ومن في حكمه في سهم غاز من المسلمين صارت تبعية
الغنايم خلفا عن تبعية احد الابوين حتى يحكم باسلام الصبي تبعا الاسلام
من وقع في سهمه من المسلمين واعلم ان كلا من تبعية الدار والغنايم واداء
احد الابوين خلف عن اداء الصغير بنفسه احد الابوين واداء الابوين خلف
عن اداء الصغير بنفسه ولكن بعضها مقدم على البعض في الاعتبار لان كلا من
تبعية الدار والغنايم خلف عن اداء احد الابوين واداء الابوين خلف عن اداء
الصغير بنفسه لان تبعية الغنايم خلف عن تبعية الدار وتبعية الدار
خلف عن اداء احد الابوين واداء احد الابوين خلف عن اداء الصغير لئلا يلزم
ان يكون للخلف خلف فيكون الخلف خلفا واصلا وقد يقال الامتناع في كون

لقصور عقله وعجزه عن الاداء بنفسه

الشئ

الشئ اصلا من وجه خلفا من وجه هذا اذا لم يكن الصغير عاقلا وكان ولكن
لم يؤده بنفسه اما اذا كان عاقلا وادى بنفسه فلا عبرة بتبعية احد الابوين
وانما يكون العبرة لايمانه بنفسه لسقوط حكم البدل عند وجود الاصل
حتى لو اسلم احد الابوين ثم اسلم الصغير بنفسه ثم ارتد والعياذ بالله من
اسلم منهما لا يصير الصغير مرتدا بارتداده بل يبقى مسلما باسلام نفسه
ولو اسلم وابواه كافران صح اسلامه مع وجود ادائه لا يعتبر تبعية
شئ ومع تبعية احد الابوين لا تعتبر تبعية الدار ولا تبعية السابي
حتى لو سبي مع احد ابويه لا يصير مسلما بتبعية الدار حتى يقر بالاسلام
لان تبعية احديهما اقوى من تبعية الدار وتبعية الدار اقوى من تبعية
السابي حتى لو سبى ذمي صغيرا حربيا وادخله دار الاسلام اذ لا عبرة للاضعف
مع وجود الاقوى **قوله** وكذلك اي كا التصديق والاقرار في انهما اصلان
والباقي خلف عنهما في هذا الحل حزازة فان المصنف رحمه الله قد ذكر ان
الاقرار صار خلفا عن التصديق كما بينا فكان المناسب ان يقول وكذلك اي
كالمذكور في مسئلة الايمان من الاصالة والخلفية ليشمل خليفة الاقرار **قوله** لان
الضروري يقدر بقدر الضرورة فاذا انتفت الضرورة بالفراغ عنها امتنع اداء
فرض آخر بل يجب عليه بعد اداه تجديد تيمم ثان لما يريد اداءه من الفرايض و
كذا امتنع جوازه قبل الوقت لعدم تحقق الضرورة وامتنع جوازه قبل
طلب الماء لعدم تحقق الضرورة فيه ايضا والاحكام عندنا في ذلك كله
بعكس ذلك **قوله** ولكن الخلافة الخ للقايل ان يقول قوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا سيق لوجوب الوضوء والانتقال
الى التيمم عند عدم الماء فهو ثابت بالعبارة وكل واحد من الوضوء والماء
والتراب مدلول عليه باشارته وليس جعل التيمم خلفا عن الوضوء اولى من
جعل التراب خلفا عن الماء ولا عكسه لعدم المرجح والجواب انه لما كان كذلك
كان مجملا في بيان الخلفية فلحقه البيان بقوله عليه الصلوة والسلام الصعيد
طهور المسلم ما لم يجد الماء عشر سنين رواه ابو داود **قوله** ويمشي عليه

فصار الصغير مسلما ووجب تخليصه منه واجريت عليه احكام الاسلام

اى على الخلاف المذكور مسئلة امامة المتيمم المتوضئين فان من قال بوقوع
الخلفية بين الجوهرين قال بها وهو مذهب ابن عباس لان التراب لما كان
خلفا عن الماء فى حصول الطهارة كان استعماله عنده مفيد الطهارة كالماء
فوجد شروط الصلوة فى حق كل منهما بكماله فجاز بناء احدهما على الاخر كما
جاز فى الماسح والغاسل لكون الخف بدلا عن الرجل فى قبول الحدث لا لكون
المسح خلفا عن الغسل فكان المسح على الخف اصلا كالمسح على الرأس فكانت
طهارة الماسح اصلية غير منقولة الى بدل فكذا هذا ومن قال بوقوع الخلفية
بين الفعلين لم يقل بها وهو قول على رضى الله عنه لانه لما كان التيمم
خلفا عن الوضوء صاحب الاصل اقوى وبناء القوى على الضعيف لا يجوز كما لا
يجوز لمن يركع ويسجد بناء صلوته على صلوة من يومى بهما وذكر زفر مع
محمد خلاف ما ذكر فى الاسرار والمبسوط وعامة الكتب من جواز الاقتداء
عند زفر فلعل المصنف ظفر برواية عنه كقول محمد يوافق ما ذكره الاسبيجابى
فى شرح المبسوط لكن المذكور فى عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضى بالمتيمم
عند زفر فان وجد المتوضى الماء فلعل الجواز رواية عنه واعلم ان
صاحب المختلف جعل التيمم خلفا عن الوضوء عندهما ايضا حيث قال فى سياق
دليلهما والتيمم خلف عن الوضوء وقيام الخلف كقيام الاصل ولو كان الاصل
قائما جاز الاقتداء بها فههنا كذلك انتهى قيل هذا التقدير اولى لانه لا
يلزم من كون المتيمم خلفا عن الوضوء عدم جواز اقتداء المتوضى بالمتيمم لان
الشئ اذا كان خلفا عن شئ قائما مقامه ينظر الى وصف الاصل حتى يكون عاملا
عمل الوصف وقد علل فى الايضاح لمحمد فى هذه المسئلة بان التيمم طهارة ضرورية
وعلل لهما بانها مطلقة وهو منا وانما قلنا انها مطلقة عند اصحابنا و الاصح
التحقيق ان هذا البحث له ثلاث موارد فى الفقه اولها باب التيمم فى البحث
مع الشافعى فى جواز الفرائض المقصودة بتيمم واحد عندنا خلافا له وهو
مبنى على ان التيمم طهارة مطلقة اولا فقال انها ضرورية تثبت ضرورة
اداء المكتوبة فيتقدر بقدرها فاتفق ائمتنا فى جوابه على انها مطلقة تعمل

عمل

عمل الماء ما بقى شرطه ثانيها باب الامامة فى اقتداء المتوضى بالمتيمم فافترقوا فيها
فقال محمد هى ضرورية فلا يجوز اقتداء المتوضى به وقالا مطلقة فيجوز
ثالثها باب الرجعة فافترقوا ايضا الا انهم عكسوا كلمتهم فقال محمد هى
مطلقة وقالا ضرورية فثبت اى لمحمد وجهان من من المناقضة احدهما
قوله فى باب الامامة انها ضرورية بعد ما اتفقوا عليه فى جواب الشافعى
انها مطلقة الثانى انه بعد ما قال فى الامامة انها ضرورية قال فى
باب الرجعة انها مطلقة ولهما وجه من المناقضة من قولهما فى باب
التيمم والامامة مطلقة وفى باب الرجعة ضرورية واجاب بعض
المحققين بان فى التيمم جهتين الضرورة ومعنى الاطلاق انه يزيل الحدث مطلقا
كالماء الى غاية احد الامرين من وجود الحدث والماء ومعنى الضرورة ان
شرعيته ضرورة اداء المكتوبات عند عدم الماء اكراما لهذا النبى الكريم
صلى الله عليه وسلم وامته وهذا لا يفيد الاخلال بمعنى الاطلاق اذ حاصله
بيان سبب شرعيته ولما شرع لبيان الضرورة والحاجة شرع كما شرع
استعمال الماء وانما يفيد ضعفه وانحطاطه عن التطهر بالماء اذا علمت هذا
فقولهم مع الشافعى انها طهارة مطلقة اى يزيل به الحدث ويستباح
به كل ما يستباح بالماء على الوجه الذى يستباح به لينتفى به قصر الصحة
على فرض واحد لا ينافى قولهم انها ضرورية لما سمعت فمن قال فى موضع
انها مطلقة وفى اخر انها ضرورية لم يكن مناقضا اصلا فما وجه تخصيص
محمد انه رأى وجوب الاحتياط فى الموضعين فان الاحتياط فى اقتداء المتوضى
بالمتيمم ان لا يصح ولا يعلل ذلك الا بجهة الضرورة وفى الرجعة الاحتياط
فى انقطاعها ولا يعلل الا بجهة الاطلاق فاعتبرها وهما لما عكسا الحكم فى
الموضعين لم يكن من عكس الشئ فيهما به وهذا قولهما فى الاقتداء احسن من
قول محمد وفى قول محمد فى الرجعة احسن من قولهما لان الضعف الكائن فى
طهارة التيمم لم يظهر فى طه اثر فى شئ من الاحكام عندنا فعلمنا انه شئ له
قوة فى نفسه فيجوز اقتداء المتوضى به **قوله** والخلافة لا تثبت الا بالنص

الاطلاق وجهه

اى بعبارته او دلالته وباشارته او اقتضائه الى غير ذلك من الادلة
السمعية دون الراى كان الاصل لا يثبت الا بذلك ففى الحصر على الاول نظر
قوله وشرطه الى اخره اى لا بد فى ثبوت الخلفية من امكان الاصل ليصير
السبب منعقدا للاصل وبالعجز عنه ينتقل الى الخلف مثلا ارادة الصلوة انعقدت
سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم
الى التيمم ونوقض هذا الاصل بوجوب قضاء الصوم على الحائض ثبت بالنص
على خلاف القياس والفقه فى ذلك ان اشتراط الطهارة عن الحيض فى الصوم
بخلاف القياس فصار كان الاصل محتمل من وجه دون وجه فيوثر اشتراطها
فى الاداء دون القضاء قوله ويظهر هذا اى اثر هذا الشرط فى يمين الغموس
وهى ما اذا حلف على نفى ما كان او ثبوت ما لم يكن فى الزمن الماضى فاربعة
وهو السبب والعلة والشرط والعلامة والحصر استقرائى وقيل فى وجه الحصر
انما يتعلق به الحكم لا يخلو اما ان يكون موثرا فى وجوده اولا الاول العلة و
الثانى اما ان يكون وسيلة اليه اولا فالاول السبب والثانى اما ان يوجد
الحكم عنده اولا الاول الشرط والثانى العلامة وانما قدم السبب لتقدمه
وجودا على هذه الثلثة ثم العلة لكونها موثرة فان قلت كان من حق
الشرط ان يقدم على العلة لان عملها مشروط بوجوده قلت لان العلة
هى الموثرة والمقصود هو التأثير فقدمت لذلك وفيه شئ لانه على هذا
وجب تقديمها على السبب واجيب بان السبب قد يكون مكملا للعلة وهى صفة
له على ما يأتى وهو مقدم وجودا مع وجود هذا التاثير مقدم عليها
وقدم الشرط على العلامة ولم لا عكس لنوع تعلق بالحكم ولا يخفى ان تعليق
السبب والعلة والشرط والعلامة انما هو بانقسام ما يطلق عليه اسم السبب
والعلة والشرط والعلامة لا باعتبار حقيقتها والا يلزم تقسيم الشئ
الى نفسه وغيره ولذا ذكر المصنف السبب اولا مطلقا عن قيد الحقيقى عند ذكر
الاربعة ثم قيده بالحقيقى حين اراد تعريفه قوله خرج بهذا القيد العلامة
الخ اى قوله ما يكون طريقا لذلك الحكم جنس يدخل تحته السبب الحقيقى والمجازى

على الحائض مع عدم شرعية الاصل فى حقها واجيب بان قضاء الصوم صح

والعلة

والعلة والشرط كما ذكره بعض الشراح وذكر الجنس فى الحكم انما هو لبيان
اصل الذات وتعيين جنسه من بين الاجناس لا للاحتراز عن شئ فكيف
يحترز به قلت ذلك فى التعريف الحقيقى وهذا تعريف لفظى ولا محذور
فيه على ان الفقهاء لا يلتفتون الى اصطلاحات اهل المنطق فى الحدود ولما
ذكروا التعريفات يوقف بها على المراد ولذا تراهم يطلقون الجنس على كل
لفظ عام سواء كان منطقيا او لا قوله خرج به الشرط قال بعض الشارحين
احترز المصنف بقوله ولا وجود عن العلة والشرط وفيه نظر لانه وقع
الاحتراز عن العلة بما قبله فوقوع الاحتراز عنها ثانيا مستدرك لا فائدة
فيه قوله ولكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب و
ايضا الخلو عن معنى العلة وليس من تمام التعريف وقد جعله بعض الشراح
من تمام التعريف وقال المراد من السبب فى قوله ولا تضاف الى السبب المعنى
اللغوى وهو الطريق فلا يلزم الدور ولا تعريف الشئ بنفسه كدلالته
انسانا ليسرق مال انسان او ليقتل الخ مثال السبب الحقيقى وكذا اذا حل قيد
عبد غيره فابق او فتح باب اصطبل غيره فذهبت دابته او فتح باب
قفص غيره فطار طيره او دفع السكين الى صبى ليمسكه فوجأ بها نفسه
او اخذ صبيا حرا من يد وليه فمات فى يده لمرض او قال لصبى اسرق هذه
الشجرة او انفض ثمرتها لتأكل انت ولنأكل نحن فصعد فسقط فانه لا ضمان
فى هذه المسائل كلها لاعتراض العلة على السبب بخلاف ما لو قال للصبى اصعد
وانفض الثمرة لنأكل انا او قربه الى ارض مسبعة او بهله او حمله و
وضعه على دابة فسقط وهى واقفة او حين سارت بنفسها فهلك
حيث يضمن فى ذلك كله لعدم طرو المعوق لسببه فلو ساق الصبى الدابة بنفسه
بعد ما حمله عليها فسقط فعطب سقط الضمان لطرو العلة على السبب
قوله اذا سعى انسان لظالم الخ ذكر صدر الاسلام فى اصول الفقه اذا سعى
انسان الى السلطان فى اخذ مال آخر بغير حق بعض مشايخنا يفتون بان
الساعى يضمن وبعضهم قال بان كان السلطان معروفا بالظلم واخذ مال

من سعى به اليه يضمن الساعي وان لم يكن معروفا لا يضمن ولكن نحن لا نفتي به لانه خلاف اصول اصحابنا رحمهم الله **قوله** ودلالة المحرم جناية الخ اورد بان الاجنبي الملتزم بالاسلام ان لا يدل السارق على مال اخر وقد تركه بالدلالة فلا يضمن واجيب بان الالتزام بعقد الاسلام انما هو مع الله تعالى فيها وموجب ذلك الاثم وفي الوديعة والاحرام وضع الامر مع الحفظ قصدا والدلالة تنافيهما **قوله** المراد من اليمين بالطلاق والعتاق الخ المراد به الصيغ الدالة على تعليق الطلاق والعتاق نحو ان دخلت الدار فانت طالق او فعبده حر بالنسبة الى الجزاء وكذا النذر المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار فلله علي كذا فانه يقبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق والعتاق ولزوم النذر لافضائها اليه في الجملة لا اسباب حقيقة اذ ربما لا يفضي اليه بان يقع المعلق عليه ثم تسمية هذه الصيغ سببا مجازيا انما هو قبل وجود المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعد فتصير تلك الاسباب عللا حقيقة لتاثيرها في وقوع الاجزية مع الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك لان الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة فان قلت لم خص هذا القسم بتسميته مجازا مع ان ما فيه معنى العلة سبب مجازي ايضا قلت لانه خال عن معنى الافضاء الى الحكم في الحال بخلاف ما فيه معنى العلة لما فيه من معنى الافضاء مع زيادة التاثير فكان خروجه عن حقيقة السببية لاشتماله على امر زايد عليها فكان اولى بالتصريح فيه بالمجازية والعلاقة انه يؤول الى السببية عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه في المآل لا يصير سببا حقيقيا بل علة كما سبق اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة هي مشابهة السبب من حيث ان له نوع افضاء الى الحكم في الجملة ولو بعد حين **قوله** لا تجب الكفارة ولا يترك الجزاء اللف والنشر مرتب والكفارة لليمين والجزاء في المعلق بالشرط فان قلت ان الشافعي يتمسك

بالحديث

بالحديث وهو قوله عليه السلام لا قبل النكاح قلت لا تمسك له به لان تعليق الطلاق ليس طلاقا بالاجماع وانما يكون طلاقا عند وجود الشرط والشرط في صورة النزاع هو النكاح فيوجد الطلاق عنده لا قبله فلا يكون الحديث حجة له فان قلت ربما يتمسك ويقول هذا شخص لا يملك التنجيز بالاتفاق فلا يملك التعليق قلنا الملازمة ممنوعة فان الرجل اذا قال لامرأته الحايض ان دخلت الدار فانت طالق يقع الطلاق سببا مع انه لا يملك تنجيز السني في الحايض وكذا اذا قال لجاريته اذا ولدت ولدا فهو حر مع انه لا يملك تنجيز العتق في الحال **قوله** لكن له اي للمعلق الخ اختلف الشارحون في مرجع هذا الضمير فقال بعضهم المراد به التعليق وهو اختيار صاحب المنتخب فان الدليل من الجانبين يصح بالنسبة الى التعليق لا المعلق وهو انسب وقال صاحب الكشف المراد به المعلق كما ذكره الشارح لان احتمال السببية عند وجود الشرط للمعلق لا للتعليق اذ لا يبقى وجود الشرط حينئذ وهذا اوضح فيكون المراد بالتعليق المعلق وفيه نظر لان فيه تخصيص بعض افراد هذا المجاز منه بشبهة الحقيقة فلا مخصص والصحيح ان يرجع الضمير هذا القسم بطرفه ليشمل اليمين لا التعليق وحده ولا المعلق وتخصيص فائدة الخلاف ببعض الافراد ولا تنافي اجراء القاعدة على عمومها وهو المعلق **قوله** حتى يبطل التنجيز والتعليق التنجيز والتعليق توقف الحكم على امر والتنجيز ارساله من ناجز بمعنى اي عجل واصله التعجيل يعني ثمرة الخلاف تظهر في ان التنجيز بالثلاث هل يبطل التعليق ام لا فعندنا يبطل وعنده لا وانما قيد التنجيز بالثلاث لظهور ثمرة الخلاف لانه لو طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد التزوج فدخلت الدار تطلق ثلثا اتفاقا كذا في الحقايق وغيره وفي الهداية خلاف هذا حيث قال لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين وتزوجت آخر ودخل بها ثم عادت الى الاول فدخلت الدار طلقت ثلثا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد وزفر هي طالق بما بقي قال الشيخ كمال الدين ابن الهمام هذه الصورة لا اتفاق فيها على وقوع الثلاث اما عند محمد وزفر فلان الواقع واحدة لها وتحتمل

الثلاث واما عندهما فالثلاث المعلقة بواسطة ملكه ليستبين بالهدم
مع الواحدة الباقية وعلى هذا يحمل ما في الحقايق وغيره فتكون الثلاث
بالدخول وهي الواحدة الباقية وحينئذ لا منافاة بين كلام صاحب الهداية
وغيره لكن هذا خلاف الظاهر اذ الظاهر من كلام الحقايق ان الثلاث تقع
دفعة بواسطة الدخول اتفاقا وليس كذلك لما علمت فافهم **قوله** وهو
يمين اي المعلق بالشرط يمين في الحال فلا يتوقف صحته على وجود المحل كاليمين بالله
ولهذا لو حلف لا يحلف فعلق الطلاق بالشرط يحنث ولو حلف لا يطلق فعلق
الطلاق بالشرط لا يحنث **قوله** ولهذا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك
مع عدم المحل في الحال واذا كان ابتداء التعليق بدون المحل صحيحا كان بقاؤه بدونه
صحيحا بالطريق الاولى لان البقاء اسهل من الابتداء ومما يدل على ان زوال
الملك لا يبطل التعليق لو ابانها بطلقة او طلقتين وانقضت عدتها ثم
تزوجها فوجد الشرط يقع الطلاق المعلق بالاتفاق فعلم ان اليمين لا
يبطل بزوال الملك فان قلت لم اشترط الملك والاضافة اليه في الابتداء دون
البقاء مع ان ما يرجع الى المحلية فالابتداء والبقاء فيه سواء قلت لتظهر فائدة
اليمين وذلك بقيام الملك والاضافة اليه حال وجود الشرط فانه حال
الاضافة الى الملك يكون الجزاء واقعا لا محالة وحال قيام الملك يكون غالب
الوجود اذ المقصود منها تحقق البر فايجاب الجزاء في مقابلته فلا بد ان
يكون الجزاء غالب الوجود او متحققا عند فوات البر ليحمله خوف نزوله
على المحافظة على البر فاشترط الملك والاضافة اليه في حال التعليق ليكون
الجزاء متحقق الوجود او غالبه عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو
ان الاصل في الثابت بقاؤه فيظهر فائدة اليمين بخلاف ما اذا لم يكن ملكه
ولا سببه بان قال الاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق لم يصح هذا التعليق
لعدم الفائدة اذ الجزاء حينئذ لا يكون متحققا ولا غالب الوجود فلا ينعقد يمينا
لعدم فائدته لانعدام الغرض اليه وهو الحمل على الفعل او المنع عنه
لا يقال لو قال لامرأته اذا حضت فانت طالق يمين وليس فيه هذه الفائدة

وعند محمد وزفر كمال الثلاث بالاجزاء صح

والبر

والبر لا يحصل غالبا لانا نقول العبرة للغالب لا للنادر **قوله** ولو لم يكن لها ثبوت
بوجه لما صحت هذه الاحكام لان البراءة والكفالة لا يصح الا بالعين القايم في
الحال ولا يصح الابراء عن العين فكذلك هنا لما كان البر مضمونا في الحال بالطلاق ثبت
للتعليق شبهة التطليق وشبهة الشيء لا يثبت في غير محله كما في الحقيقة لان معنى
الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع ويمتنع ذلك في غير المحل فاذا فات
المحل وهو ملك المتعة بتنجيز الثلاث بعد تعليقها بطل التعليق لبطلان ما قام
به من شبهة السبب لفوات محله وهو ملك المتعة القايمة حالة التعليق و
انما لم يبطل بزوال الملك لا بطلاقها ما دون الثلاث لقيام المحل من وجه بامكان
الرجوع اليها هذا ما ذكره الشارحون في الاعتنا بتوجيه هذه المسئلة
وهو ظاهر لكن ما قالوه من مسئلة الابراء عن الضمان يخالف لما ذكره صدر
الاسلام ابو اليسر البزدوي في مبسوطه في باب الصلح في الغصب فانه يدل على
ان الابراء عن المغصوب حال قيامه لا يصح وصرح بذلك في غصب النوازل وكذا ما
قالوه من ان الرهن والكفالة لا يصحان في العين المغصوبة فيه نظر فانه
قد صرح في شرح الطحاوي وشرح ابي نصر البغدادي بجواز الرهن والكفالة
بالمغصوب وذكر في الجامع الكبير ان الكفالة تصح بالافعال المضمونة كما
تصح بالاعيان فدل ما ذكرنا على ان مجرد الكفالة والرهن لم يدل على الدين
لانه كما يصح في الدين يصح في العين المضمونة بنفسها **قوله** قيل فيه شيء لان
القاضي اذا فسق استحق العزل ويصح تولية الفاسق ابتداء فلم يكن البقاء
اسهل من الابتداء فتامل **قوله** لان ذلك شرط وهو النكاح الذي تعلق
به الطلاق في حكم العلل فضلا عن ان يكون خاليا عن حقيقة السببية
لان النكاح علة لملك الطلاق لانه مستفاد منه فكان النكاح بمنزلة
علة العلة للطلاق وتعليق الحكم بحقيقة علته يبطل حقيقة الايجاب
لعدم الفائدة حتى لو قال لعبده ان اعتقتك فانت حر او قال لامرأته
ان طلقتك فانت طالق ونوى به العتق او الطلاق الذي يوجبه هذا
التعليق كان باطلا واعترض بان ملك الطلاق اذا كان يستفاد بالنكاح

لم يلزم ان يكون النكاح بمنزلة علة العلة مع جواز التخلف عنه بل هو علة
لملك الطلاق لا للطلاق على ان النكاح اذا كان بمنزلة علة العلة لم يلزم
ان يكون له شبهة العلة والجواب انا سلمنا ان النكاح علة لملك الطلاق
ويختلف الحكم عن العلة شرط فيما دون علة العلة ولئن سلمنا انه شرط
فيها ايضا فلا نسلم التخلف ههنا لان صحة التخلف لا تتخلف عن النكاح
لكن لا تشتبه على احد ان ملك الطلاق علة صحة التصرف فيه تنجيزا
او تعليقه كان النكاح علة العلة للطلاق وعلة العلة لها حكم العلة
بل هي اقرب الى العلة مما له شبه لها الا ترى انهم فسروا الشبهة بما يشبه
الثابت وليس بثابت والنكاح يشبه العلة من حيث ان الطلاق لا يتصور
بدونه ولكنه ليس بعلة حقيقة لتوسط امر اخر بينه وبين الطلاق
وتخلفه عنه فصح ان يقال له شبهة العلة **قوله** يوضحه الخ اى يوضح
هذه المعارضة ان اصل التعليق يوجب ثبوت شبهة وقوع الجزاء
المقتضية للمحلية والشبهة تقتضي المحلية والتعليق شرط في معنى العلية
يقتضي عدم ثبوتها لامتناع ثبوت الشيء قبل علته فامتنع ثبوتها بمعارضته
فلا يشترط الى المحل لزوال المعنى الموجب له وهو شبهة التعليق وقيل لما
تعارض موجبا مطلق التعليق والتعليق شرط في معنى العلة رجحان
جانب التعليق المعتد على جانب مطلق التعليق لانه معمل العلة و
معمل العلة علة العلة وشبهة العلة ليست بعلة فتكون ترجح جانب
علة العلة اولى واذا لم يشترط قيام محل الجزاء لزوال موجبه بقي التعليق
مجردا عن الشبهة السابقة علة ومحله ذمة الحالف لانه يمين محضة
فيبقى ببقائها هذا ما قالوه في هذا المقام واعترض بانا لا نسلم ان التعليق
بما يشبه العلة يبطل الايجاب كما في حقيقة العلة فان العلة انما تبطل
لحصول وجود الحكم بالعلة وههنا ليس كذلك وايضا لو بطل الايجاب
كيف يتحقق التعليق اذ التعليق انشاء الايجاب على تقدير وجود الشرط
فلا حاجة الى هذه التكلفات بل يكفي في الجواب ان يقال ان التعليق هو

ايقاع

ايقاع المعلق على تقدير تحقق الشرط والمحل انما يجب وقت اعتبار الايقاع
وصيرورته مؤثرا وهو وقت تحقق الشرط في التعليق بالملك بخلاف ما
بعد الثلاث فان المحل غير ثابت اصلا فيكون الايقاع على تقدير الشرط
باطلا وهذا كما يبطل احتجاج زفر فهو حجة ساطعة في ان التنجيز يبطل
التعليق فلا حاجة الى التكلفات السابقة واجيب بانا لا ندعي ان التعليق
بما يشبه العلة يبطل الايجاب بل نقول انه يبطل شبهة الوقوع التي
ذكرناها فكان التعليق بطل في حق هذه الشبهة فالتعليق بالشبهة
نوثر في الشبهة بالابطال لا في الحقيقة **قوله** وهو من اقسام العلل وان
تاخر حكمه بواسطة الاضافة على ما يجي تحقيقه فلا يكون تسميته سببا
بطريق الحقيقة بل بطريق المجاز واعلم ان المعتبر في تعدد هذه الاقسام
انما هو اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت بحسب الذات ولهذا ذهب
فخر الاسلام الى تربيع القسمة وبعضهم الى تثليثها **قوله** وسبب له شبهة
العلة الخ مثل بعض الشراح هذا السبب بحفر البئر في الطريق لانه طريق للوقوع
فيها وليس بعلة وانما العلة ثقل الماشي والماشي سبب محض ولكن الثقل امر جبلي
ليس باختيار الواقع ولا تعدي في المشي لانه مباح فلا يمكن اضافة الحكم اليهما
فاضيف الى الحفر لما فيه من تعدي العلة من حيث ان العلة لا تعمل الا به وفي
اثبات هذا القسم في التمثيل له بهذا المثال نظر وسياتي في بحث الشروط ان شاء الله تعالى
قوله وهي ماخوذة عن الخ العلة في اللغة عبارة عن معنى يحل بالمحل فيتغير به
حاله ومنه سمي المرض علة لانه بحلوله يتغير حال البدن من القوة الى
الضعف واورد بان الشخص اذا ولد مريضا يسمى عليلا والمرض فيه علة
مع انه غير مغير لوصف الصحة واجيب بانه يسمى عليلا باعتبار الاصل اذ الاصل
في المولود الصحة **قوله** ابتداء احترز به عن السبب والعلامة وعلة العلة و
ساير التعليقات وقيل احترز بالقيد الاول عن السبب والشرط وعلة العلة
وبالثاني عن التعليقات فانها لا تجب بها الحكم ابتداء بل بطريق الانقلاب بل اذا
وجد الشرط وقيل قوله يضاف اليه وجوب الحكم جنس يشمل المحدود وغيره

وقوله ابتداً اخرج عنه السبب والشرط وعلة العلة والعلامة وبكل وجهه
لكن صيغ الشارح احسن فتامل واعلم ان علل الشرع غير موجبة للاحكام
بذاتها بل الموجب هو الله تعالى لكن ايجابه لما كان غيبا عنا نسب الوجوب
اليها فصارت موجبة في حق العباد بجعل الشارع اياها لذلك وفي حق صاحب
الشرع هي علامة خالصة **قوله** والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالقدر و
الجنس **قوله** وهو سبعة اقسام تذكير الضمير باعتبار ما يطلق عليه اسم العلة
وبهذا سقط ما قيل هذا التقسيم بالقسمة العقلية الى سبعة اقسام لم سقط
العلة يعني ما يطلق عليه ولا يمكن ان يجعل القسم ما يصدق عليه العلة لان
عود الضمير الى المعرف يأباه ثم لان التعريف المذكور لا يتناول الا القسم الاول
وهو العلة ~~العلية~~ الحقيقية الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر بحسب
الاشتراك او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام قالوا في هذا المقام يقسم ما
يطلق عليه لفظ العلة الى اقسام كما تنقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما
وحاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلل الشرعية ثلثة امور الاضافة
والتاثير والترتيب فاذا انتفت انتفت العلية اصلا واذا ثبت جملتها حصل القسم
الاول وهو العلة الحقيقية وبانتفاء وصف منهن يحصل ثلثة اقسام وبانتفاء
وصفين يحصل ثلثة اخر فهي اذن سبعة اقسام وانما لم يذكره لان المراد
بالوصف الذي هو شبه الاسباب هو العلة معنى لان جزء العلة وانما لم
يتعرض للعلة حكما فقط لانه ذكرها في باب تقسيم الشروط وهو الشرط
الذي يشبه العلل **قوله** ولقائل ان يقول انهم فسروا العلة اسما بانها
التي تكون موضوعة في الشرع لحكمها واليمين بالله ليس بموضوع للكفارة
بل للبر فلا يكون من هذا القبيل واجيب بان اليمين وان كانت موضوعة للبر
لكنها تصير علة مؤثرة في وجوب الكفارة عند الحنث بطريق الانقلاب
وفيه نظر لان هذا انما يتمشى على قاعدة الشافعي كما عرفت اما عندنا فلا
لانا قد بينا ان اليمين لا يصير علة للكفارة عند الحنث لانها تنعقد للبر وهو
مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا تجب الكفارة فلا يمكن ان يجعل

نزنهما انتفت صح

المانع عن الشيء علة لثبوته لان علة المشروط علة لشرطه ولذا علتها الحنث **قوله**
كالبيع بشرط الخيار الخ وكذا قوله والبيع الموقوف الخ الدليل على ان كل واحد
من البيعين علة لا سبب ان المانع وهو حق المالك او الخيار بالاجازة في البيع
الموقوف وباسقاط من له الخيار او بمضي المدة في البيع الموقوف بشرط
الخيار يثبت الحكم اي الملك للمشتري مستندا الى وقت العقد حتى يملك المشتري بزوائده
المتصلة والمنفصلة جميعا ولو كان سببا لم يكن كذلك لان المسبب يثبت مقصودا
لا مستندا الى وقت وجود السبب فلا يتوهم بتاخر الحكم عنه انه سبب لا علة
لان العلة قد تتاخر عن حكمها لمانع واعترض بان القول بتراخي الحكم لمانع لا
يستقيم لانه يؤدي الى القول بتخصيص والمصنف ممن ينكره واجيب بان اصل
الاشكال بان الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام
لا في العلل التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ قيل الجواب الحق ان يقال
ان الحكم قد تخلف عن صورة العلة لمانع ولكن لا يسمى ذلك تخصيصا عندنا
بل يقال عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع وجودها وهذا بحث لفظي كما تقدم
بيانه لكن لذلك القائل ان يقول قد فرقتم بين الطلاق المعلق بالشرط وبين البيع
بشرط الخيار فجعلتم المعلق بالشرط علة وانما يصير علة عند وجود الشرط
لان الشرط كان مانعا عن انعقاد العلة فاذا زال انعقدت علة تماما قبل
وجود الشرط فهو سبب مجازي كما مر والبيع بشرط الخيار علة في الحال مع تخلف
الحكم عنه ثم جعلتم تخلف الحكم دليل عدم العلة تمامها بوجود المانع وهذا
يتراى مناقضا ولم لا يجعل البيع بشرط الخيار من قبيل المعلق بالشرط سببا
فتنبه لذلك **قوله** فلانه علة اسما لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه
ومعنى لتاثيره في ذلك الحكم لكنه يشبه الاسباب من حيث ان الاضافة
التقديرية توجب شبهة السببية فالاضافة الحقيقية اولى فلهذا يثبت الحكم
في الوقت المضاف اليه مقتصرا لا مستندا الى اول الايجاب فان قلت لما كان
علة تشبه السبب وجب ان يجعل من القسم الرابع دون الثالث قلت انما جعله
من هذا القسم اتباعا لشمس الائمة السرخسي فانه قال قد جعل بعض مشايخنا الايجاب

او ازال صح

واجيب بانه انما هو في العلة الحقيقية والبيع
بشرط الخيار ليس بعلة حقيقية لتخلف الحكم
عنها فلا يكون هذا تخصيصا ورد بانه يلزم
ان لا يتصور التخصيص اصلا مع قيام العلة
الحقيقية لان الحكم اذا تخلف عنها لم تكن علة
حقيقية فيرتفع الخلاف والامر بخلافه صح

المضاف الى الوقت من القسم الرابع لكن الاصح عندي انه من القسم الثالث
فانه علة اسما ومعنى لا حكما ولهذا قلنا انه لو نذر ان يتصدق بدرهم
غدا فتصدق به قبل مجئ الغد وقع عن المنذور خلافا لزفر ولو كان من القسم
الرابع لتأخر حكم جوازه عن المنذور الى مجئ الغد وكذلك اذا اوجب على نفسه
صوما او صلوة في وقت يجوز تعجيله قبل مجئ ذلك الوقت عند ابي حنيفة و
ابي يوسف خلافا لمحمد وزفر لوجود العلة اسما ومعنى لا يقال يرد على هذا
عدم صحة تعجيل الصلوة على وقتها والصوم على وقته مع ان ايجاب الله
تعالى ازلي سابق غير مضاف الى الوقت لانا نقول لا نسلم ان الايجاب قبل دخول
الوقت حاصل لانه لما لم يدخل الوقت لا نعلم الايجاب السابق لان الوقت
لا يصلح موجبا اذ الموجب هو الله تعالى لان الايجاب لما كان غيبا عنا
جعل الاوقات اسبابا تيسيرا على العباد اما ايجاب العبد فانه معلوم
قبل الوقت واعترض بان الطلاق المضاف والعتق المضاف لا يصح تعجيله
فانه اذا وقع الطلاق المضاف او العتق المضاف اليه يقع ابتداء ولا
يكون المراد من الواقع ما هو المضاف اليه واجيب بانا لا نسلم انه لا يصح
وهذا لانه بعد ما اضاف الطلاق او العتاق الى وقت لو قال اوقعت
ذلك الطلاق المضاف او العتق المضاف هل يصح ام لا فان قلت لا يصح فقد
عاندت فتهلك وان قلت نعم فقد افسدت قولك ووقعت فيما ابيت
وفيه نظر اذ لا شك انه اذا قال عجلت الطلاق المضاف ان الطلاق يقع
لكن هل هو ذلك الطلاق المضاف ام غيره حتى اذا جاء الغد تطلق ايضا
لوجود المضاف اليه ليس في الجواب ما يدل عليه والظاهر وقوع الطلاق
ايضا في الغد وهذا لان كلامه وقع مستقيما مضافا وبعد ما صح مضافا
الى الغد لا يكون تعيينه منجزا فيقع تطليقة اخرى بمجئ الغد **قوله** ونصاب
الزكوة الى اخره قد يقال لم لا يكون النصاب علة العلة وذلك لا ينافي
مشابهته بالاسباب بل يوجبها واجيب عنه بانه على هذا التقدير لم يكن مما
يتراخى عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لا حكما على ما هو المقصود وفيه

نظر

نظر لانه ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخي لجواز ان يكون في الوسائط
امتداد ولما كان شبهه العلة في النصاب اصلا صح الاداء قبل تمام الحول
خلافا لمالك رحمه الله لوقوع الاداء بعد وجود اصل العلة لكن لم يكون
المؤدى زكوة في الحال خلافا للشافعي نظرا الى مشابهته السبب لعدم وصف العلة
في الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل صار المؤدى زكوة لاستناد الوصف
الى اول الحول وهذا كما يقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع
موقوفا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب الى ما قبل الاداء فان تم
الحول والنصاب غير كامل كان المؤدى تطوعا فانه اداه الى الفقير لم يكن له
ولاية الاسترداد منه بحال لان القربة قد تمت وان لم تتم زكوة فان
كان دفعه الى الامام كان له ان يسترده اذا كان قائما في يده فان
قيل قد ذكر في التجنيس ومختصر الكرخي والاجناس اذا عجل الزكوة الى فقير فصار
غنيا قبل الحول او ارتد والعياذ بالله ثم تم الحول والنصاب كامل جاز المؤدى
عن الزكوة فلو صار المؤدى زكوة بعد الحول لشرطت اهلية المصرف عنده
كما شرط كمال النصاب قلنا قد ظهر مما ذكرنا ان المؤدى انما يصير زكوة
عند تمام الحول من حين الاداء لا مقتصرا عليه فيشترط اهلية المصرف
عند الاداء لا عند تمام الحول فكان استغناؤه وارتداده قبل الحول وبعده
سواء **قوله** كالبيع والثمن فلا يكون علة حكما لكنه يشبه الاسباب لما فيه
من معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة وذلك لان العقد وان صح في
الحال باضافته الى العين لكنه في حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى
زمان وجودها كأنه ينعقد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء
وهذا معنى قول مشايخنا ان الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها
بحسب ما يحدث من المنفعة ولذلك يقتصر الملك في الملك في الاجارة على حال
استيفاء المنفعة حقيقة او تقديرا بتسليم العين ولا يستند الى وقت العقد
لان اقامة العين مقام المنفعة في حق صحة الايجاب لا في حق ملك المنفعة بل
العقد في حقها بمنزلة المضاف الى معدوم سيوجد واذا تحقق فيه معنى

خلافا للشافعي نظرا الى مشابهته السبب لعدم وصف العلة في الحال صح

الاضافة لما قلنا ثبت فيه شبهة السبب لان اضافة الانعقاد الى زمان
سيوجد يوجب عدم العلية في الحال لكن لما وجد الايجاب والقبول مفضى
الى الحكم بواسطة انعقاده عند وجود المنفعة فكان له شبه بالاسباب
بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان انعقادهما يثبت في الحال
لقيام المعقود عليه حال العقد فلم يحتج فيهما الى اثبات معنى الاضافة فلم يثبت
لهما شبه بالاسباب فاسند الحكم فيهما الى زمان الايجاب **قوله** وعلة
في حيز الاسباب بهذا القسم يسمى بعلة العلة وهو ان علة الحكم مضافة الى علة
اخرى والحكم مضافا الى الاولى بواسطة الثانية **قوله** كشرى القريب الخ
اعلم ان العلة فيما تقدم تشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة
تخلل الواسطة بخلاف شرى القريب فانه لا يتحقق فيه التراخي فتشبه
بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير وكذا لم يصرح فخر الاسلام
بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك في غيره وتبعه المصنف في ذلك
وذهب بعضهم الى ان الظاهر ان شرى القريب ليس من هذا القبيل بل من قبيل
العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتاثير والمقارنة فعلى هذا
بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي تشبه الاسباب عموم من وجه
لصدقهما معا في الامثلة السابقة وصدق الاول فقط في البيع الموقوف
والبيع بشرط الخيار وصدق الثاني فقط في مثل شرى القريب **قوله** لان
الحجر لا يثبت عند ابتداء المرض حتى لو وهب المريض جميع ماله من انسان وسلمه
اليه ملكه في الحال لان العلة لم تتم بوضعها فاذا اتصل بها الموت تمت العلة
واستند الحكم الى اول وجوده حتى تبطل وصيته بما زاد على الثلث واذا برئ
نفذت تصرفاته لعدم تمام العلة وهذا الشبه بالعلة اتم من شبه
النصاب بها لان ما تراخى اليه الحكم هنا وهو الموت حادث بالمرض فكان المرض
بمثابة علة العلة وما تراخى اليه الحكم هناك وهو النماء غير حادث به لما مر
فان قلت ما معنى قولهم هذا الحكم يثبت بطريق الاستناد وهذا يثبت بطريق
التبيين وما الفرق بينهما قلت الثبوت بالاستناد ان لا يكون الحكم ثابتا حقيقة

وشرعا

وشرعا ثم يثبت ويرجع الى اول السبب والثبوت بطريق التبيين ان يكون الحكم
ثابتا حقيقة مع السبب لكنه خفي فيظهر بعد زمان انه كان كذلك الا ترى
ان حكم الاستناد يظهر في القائم دون الفائت حتى لو ولدت المبيعة في ايام
الخيار ومات الولد ثم سقط الخيار لا يظهر حكم الاستناد في حق الهالك حتى
لا ينقص بهلاكه شيء من الثمن بخلاف التبيين **قوله** اعلم ان هذا القسم اما عايد
الخ حاصله انما جعل هذا قسما براسه وان صدق بالعلة اسما ومعنى لا حكما
كالمرض وبالعلة معنى لا حكما ولا اسما كالتزكية لامكان وجوده بدونهما
فهو اعم منهما لكن من الاول من وجه لما بينا ومن الثاني مطلقا اذ كل علة معنى
فقط تشبه الاسباب ولا عكس بالمعنى اللغوي اي ليس كل علة تشبه الاسباب
علة معنى فقط لوجود الاولى بدون الثانية اسما ومعنى لا حكما فمن ثم
عرفت ان قول الشارح رحمه الله لما امكن وجوده بدون كل واحد منهما
وامكن وجود كل واحد منهما بدونه ليس بظاهر لانه يشير الى ان بينه وبين
كل منهما عموم من وجه وليس كذلك لما علمت وايضا قوله مثل شرى القريب فيه
نظر فان ظاهره لانه علة معنى لا اسما ولا حكما وليس كذلك لما ذكرناه قريبا
من ان فخر الاسلام اورد العلة اسما ومعنى لا حكما عدة امثلة منها شراء
القريب ولم يصرح فيه بذلك وصرح ايضا بانه علة تشبه الاسباب لقوة
شبهه بها فكانه قرب من العلة اسما ومعنى وحكما ومن ثم جعله بعضهم
من هذا القسم ولقائل ان يقول لا نسلم ان التزكية ايضا عدها بعضهم
من امثلة العلة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتاثير على ان علة العلة
تكون علة اسما لا محالة والتزكية من هذا القبيل لما مر فكيف لا يكون علة اسما
وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم الا على ما صرح
به السرخسي وغيره والتزكية لم توضع للقتل كما ان الشهادة لم توضع
له ولذا قلنا انها كعلة العلة لا علة العلة حقيقة كما بيناه واما من جعلها علة اسما
فبالنظر الى مجرد اضافة الحكم اليها ولكن التحقيق ما قلناه **قوله** ووصف
له شبهة العلة هذا هو العلة معنى لوجود التاثير نحو العلة لا اسما لعدم

علة معنى فقط بدون لا حكما لتحقق التراخي

الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتيب عليه **قوله** كاحد وصفي العلة
المركبة من جزئين مرتبين او غير مرتبين ويكون المراد منهما الاول فان
العلة لما كانت مجموع الجزئين لم يكن احدهما علة ولكن شبه العلة
لوجود ركن العلة به وتاثيره في الحكم ولا سببا لعدم وجود معنى
السببية فيه اذ الوجوب مضاف اليه ومعنى العلة معقول فيه ولا واسطة
بينه وبين الحكم وفيه نظر اذ لا تاثير لجزء العلة في جزء المعلول وانما المؤثر
هو مجموع العلة في مجموع المعلول والظاهر ما قاله الامام السرخسي من انه سبب
محض لان احد الجزئين طريق مفض الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم الجزء
الاخر اليه ويمكن ان يجاب بانه وان لم يكن له تاثير في الجزء ولكن له
دخل في تاثير الكل والا لكان الاخير وحده هو العلة ولم تكن العلة ذات
جزئين والمفروض خلافه **قوله** واذا كان فيه شبهة الفصل تثبت بشبهة
العلة الخ ولقائل ان يقول لا نسلم ان حرمة النسيئة انما يثبت باحد وصفي
علة الربا لان له شبهة العلة بل لكونه علة تامة كربا النسيئة كما دل
عليه الحديث فلا يلزم توزيع الحكم على اجزاء العلة **قوله** كاخر وصفي العلة
يعني المركبة من وصفين من مؤثرين مرتبين في الوجود بعلة ذات وصفين
قوله كما لو قال الاشتراه الخ قد مثل الشارح لذلك قسما بالقرابة والملك
بالنسبة الى عتق القريب وفيه نظر اذ لا نسلم ان الملك علة معنى لا اسما
لان اضافة الحكم الى الملك وثبوته به امر ظاهر شائع في عبارة القوم
على ان الجزء الاول انما يصير موجبا بالاخر ثم الحكم يجب بالكل فيكون الجزء
الاخر كعلة العلة وقد علمت ان علة العلة تكون علة اسما وقد يجاب
بانه يجب في العلة ان يكون موضوعا للحكم كما بيناه والملك لم يوضع في
الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشراء القريب واعلم ان
اضافة الحكم الى اخر الوصفين وجود اختيار فخر الاسلام والقاضي ابي زيد
وشمس الائمة السرخسي وذهب بعض اصحابنا الى ان الحكم يضاف اليهما لان العلة
هي المجموع فاذا اضيفا الى اخر الوصفين يلزم اضافة الحكم الى بعض العلة وبعض

العلة

العلة ليس بعلة فيلزم اضافة الحكم الى ما ليس بعلة وهو فاسد واجابوا عن
مسئلة شراء القريب بانه انما صار اعتاقا بالنص لا باعتبار اضافة الحكم
الى اخر الوصفين وعن مسئلة المعلق بالشرط بان اليمين انما يصير تطليقا
لها عند تمام الشرط ولا بد ان يكون الجزاء مملوكا للحالف عند انعقاد
اليمين فاذا وجد اخر الوصفين في غير الملك فالجزاء غير مملوك واذا وجد
في الملك فهو مملوك **قوله** لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة لكن
لما كانت المشقة باطنية تتفاوت بتفاوت احوال الناس فيها ولا يمكن الوقوف
على حقيقتها اقيم السبب الظاهري وهو السفر مقامها تيسيرا على العباد حتى
يثبت الترخص بنفس السفر **قوله** كالشرط الذي سلم الخ او كدخول الدار فيما
اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فانه يتصل به الحكم من غير اضافة ولا
تاثير **قوله** وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم لا نزاع في تقدم
العلة على المعلول يعني احتياجه اليها ولا في مقارنة العلة العقلية لمعلولها
بالزمان وانما الخلاف في اقتران العلة الشرعية بالحكم فالمحققون على انها
مثل العلة [illegible] في اشتراط المقارنة وذهب مشايخنا الى الفرق بين العلة
الشرعية والعقلية فجوزوا في الشرعية تاخر الحكم عنها دون العقلية ومشى
عليه صاحب الهداية في بعض المواضع ومنه لو دفع المزكي ما يتي درهم فصاعدا
لواحد فانه يجوز عندنا خلافا لزفر لان الغنى حكم الاداء فيعقبه لكنه يكره
لقرب الغنى الذي هو المعلول منه كالصلوة بقرب النجاسة ولزفر ان الغنى
قارن الاداء بالعلة فحصل الدفع الى الغني ومنه ما ذكر في مسئلة انت طالق
مع عتق مولاك اياك من ان الطلاق يوجد بعد التطليق وظاهر عبارة فخر
الاسلام تدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم
العلة ويتصل بها وظاهر عبارة شمس الائمة تدل على الاتصال عندهم كالسفر
اقيم مقام المشقة على ما بينا وكذلك المرض اقيم مقامها دون السفر لان السفر
يوجب المشقة بكل حال فاما المرض فقد لا يوجبها ولهذا تعلق الرخص بنفس
السفر ولم يتعلق بمطلق المرض بل تعلقت بما هو سبب المشقة منه **قوله** فاذا اجبرت

عدم اشتراط ص

طلقت ولو كانت كاذبة في الاخبار يقع الطلاق فيما بينه وبين الله تعالى
لان حقيقة المحبة لا يوقف عليها من جهة غيرها ولا من جهتها لان القلب متقلب
لا يستقر على شيء وما لا يوقف عليه يتعلق الحكم بدليله كالنوم مع الحدث **قوله**
ولما كان اشتغال رحمها بماء الغير امرا خفيا اقيم الدليل عليه مقامه الخ وذهب
بعضهم الى ان هذا من اقامة السبب اذ الشغل انما هو بالوطء والملك ممكن
منه مؤد اليه وداع وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطء البايع والملك
ممكن من وطء المشتري والاظهر ما في التقويم ان علة الاستبراء صيانة الماء
عن الاختلاط واستحداث ملك الوطء بملك اليمين سبب مؤد اليه فظهر
انه دليل باعتبار وسبب باعتبار ولهذا سماه السرخسي السبب الظاهر الدليل
على العلة والحق انه ثابت على خلاف القياس في سبايا اوطاس حتى وجب
في المرأة من المرأة والصغيرة والجارية والثيب بعد النقل **قوله** كما في
تحريم الدواعي اي دواعي الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة الى الفرج
الداخل وحيث اقيمت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية
اقيمت مقام الوطء في الحرمة حالتي الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة
او الامة احتياطا **قوله** والطهر الخالي عن الجماع الذي هو زمان تجدد الرغبة
في المنكوحة فانه اقيم مقام الحاجة في اباحة الطلاق اذ هو امر خطير محظور
لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة الحاجة اليه عند
العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها
وهو زمان تجدد الرغبة مقامها تيسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة هو
الاقدام على الطلاق في الطهر بنفسه **قوله** وهو ما يتعلق به الوجود دون
الوجوب اي يتوقف عليه وجود الشيء بان يوجد عند وجوبه لا بوجوده
كالدخول في قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فان وجود
الطلاق يتوقف على وجود الدخول فقوله دون الوجوب يخرج العلة
والمانع يخرج العلة بالقيد الاول لان الحكم كما لو وجد عند الشرط يوجد عند
العلة لانه لا انعقاد لها الا بالشرط فاذا وجد العلة والشرط مقترنين

فيكون

فيكون وجود الحكم عندهما لا محالة لكن المؤثر في وجوب الحكم هي العلة فلا تخرج
الا بالقيد الثاني **قوله** وهو مطلق يطلق عليه اسم الشرط الخ اعلم ان الفقهاء اختلفوا في
تقسيم الشرط بعضهم قسمه قسمين وقسمه القاضي ابو زيد على اربعة اقسام
وشمس الائمة السرخسي قسمه على ستة انواع وفخر الاسلام قسمه على خمسة
انواع قيل والحق ان الشرط على قسمين حقيقة ومجاز فالحقيقة ما توجد
العلة عند وجوده او ما يتوقف المؤثر على وجوده في ثبوت الحكم وما قاله
المصنف والكل متقارب المعنى والمجاز ما هو غير هذا فكل ما يقسم بعد ذلك
في الشرط يكون بحسب المجاز دون الحقيقة فتامله **قوله** شرط محض وهو ما
يتوقف انعقاد العلة للعلية على وجوده وقيل ما يمتنع بسبب التعليق به وجود
العلة وهو اما اصلي حقيقي كالعقل بالنسبة الى ساير التكاليف والحياة بالنسبة الى
الحس واما جعلي كدخول الدار بالنسبة للطلاق المعلق به في قول الرجل لامرأته ان
دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الشرط وهو الدخول و
يصير عند وجوده مضافا اليه كوجوده عنده لا الوجوب به فان وجوبه انما
هو لوجود العلة حكما عند وجوده وهي قوله انت طالق وهذا المعنى لازم
لشرط كل شيء عبادة على وجودها ذلك الشيء او غيرها حتى انعدمت الصلوة
بانعدام الطهارة والنية وتوقفا اذ كانها التي هي علة بنفسها على وجودهما
ولم ينعقد النكاح بلا شهود ولم تلزم الاحكام من اسلم في دار الحرب بدون
العلم بوجوبها حتى لا يلزم قضاء ما فاته من العبادات قبل العلم بها بخلاف من
اسلم بدار الاسلام لان شهرة الاحكام بها تقوم مقام العلم بها فلا يعذر
بالجهل ولا يقع الطلاق المعلق ما بالدخول قبله **قوله** وشرط في حكم العلل وهو كل
شرط لم يعارضه علة ولا سبب صالحان لان يضاف الحكم اليهما فيضاف الحكم
اليه لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه فاقيم مقامها في اضافة الحكم اليه
عند تعذر الاضافة اليها بخلاف ما اذا وجد حقيقة العلة الصالحة فانه
لا عبرة حينئذ بالشبهة والخلف **قوله** كحفر البئر في الطريق فيجب الضمان على
الحافر ولكن لا يحرم به الميراث لعدم مباشرة القتل حتى لو القى انسان بنفسه او ماله

في البير او كان الحفر في ارض نفسه سقط الضمان لاضافة الحكم حينئذ الى
العلة والسبب دون الشرط لصحة اضافة الحكم اليهما دونه لكون الايقاع
علة متعدية صالحة لاضافة الحكم وفيه بحث وكذا المشي سبب موصوف بالتعدي
لحصوله في ملك الغير بغير اذنه وبه علم ان خلفية الشرط عن العلة فاضافة
الحكم اليه انما هو عند عدم صلاحية العلة والسبب لذلك لان السبب اقرب
الى العلة من الشرط لمشاركته العلة في الافضاء الى الحكم والايصال اليه
واعلم ان ضمان الاموال يجب في مال الحافر وضمان النفس على عاقلته لان العاقلة
يتحمل النفس دون المال **قوله** فيثبت انهما شرطان سبق قلم لان الشرط هو
الشق والعلة السيلان فليس ثم شرط اخر اللهم الا ان يقال مراده بالشرطان
الحفر في الاول والشق في هذه وكذا جمع بين العلتين وهما الثقل والسيلان
وفيه بعد لانه ذكر المثال الاول شرط وعلته فيكون تكرارا محضا **قوله**
كان تاثيره اي تاثير العلة سوى التذكير باعتبار الوصف كما في فتح باب قفص عند
محمد حيث يضمن الفاتح عنده كما يأتي لكن وجوب الضمان عنده ليس مبنيا على
ان طيران الطاير منسوب الى الفتح كما ذكره بعض الشراح وهو ظاهر عبارة
هذا الشارح بل على ان فعل الطاير هدر فيلتحق بالافعال الغير الاختيارية
كسيلان المايع كما سيأتي فلا يضمن الحال في قيمة العبد اي لما اعترض على فعله
من فعل الاباق الصالح لاضافة الحكم اليه لكونه فعل فاعل مختار وهو
الابق حتى لو كان العبد غير مختار بان كان مجنونا لم يلزمه الضمان على من حله
عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد كذا في المبسوط وفي التتمة ذكر الضمان
من غير ذكر خلاف والذي يظهر ان القياس ما ذهب اليه وان الاستحسان
ما ذهب اليه محمد لان الحق العادة وان كانت عن اختيار بالطبيعة صيانة
لاموال الناس واهدر اختيار ما لا عقل له حكما لانه خيار لا حكم له **قوله** وقال
محمد والشافعي يضمن قيمتها عند الشافعي تفصيل ان خرج الطير على الفور ضمن
وان كان بعد ساعة لا ونقل عن محمد في بعض الروايات مثل ذلك واليه تشير
عبارة فخر الاسلام في اصوله والقاضي ابي زيد في الاسرار وفي بعض الروايات

بعض

يضمن عنده بكل حال واليه يشير عبارة المبسوط والايضاح فكان عنه روايتان
اذا خرج بعد الفور ~~بحال واليه يشير عبارة المبسوط والايضاح~~ فلو دخلت
المرأة في المثال المذكور بعد ان ابانها **قوله** لو زوج احدى الدارين الخ المسئلة على
اربعة اوجه ان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت
الدارين او دخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا خلافا
لزفر لان اشتراط الصحة الجزاء عند وجود الشرط لا لصحة الشرط فلا يشترط
الملك الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك وبهذا يخرج
الجواب عن وجه قول زفر ان الشرطين شيء واحد في وجوب الجزاء وفي احدهما
يشترط الملك فكذا في الاخر **قوله** كالاحصان في الزنا هذا اختيار بعض المتاخرين
اما عامة الفقهاء من المتقدمين والمتاخرين فقد جعلوا الاحصان شرطا لا
علامة كما سنبينه في بحث العلامة ان شاء الله تعالى **قوله** وكدلالة الشرط لا
تنفك عن معنى الشرط كالصيغة يعني كما لا تنفك صيغة الشرط عن معناه كذا لا
تنفك دلالة الشرط عن مدلوله وهو معنى الشرط ولقايل ان يقول قولهم ان معنى
الشرط لا ينفك عن الشرط اصلا يناقض قولهم ان التعليق بالشرط لا يوجب
العدم عند العدم **قوله** وفي الشريعة ما ذكره المصنف الخ اعلم ان العلامة
على نوعين نوع مجرد عن معنى الشرط كالاذان وتكبيرات الانتقالات في الصلوة
ونوع فيه معنى الشرط وهو ما كان للحكم نوع تعلق به كالاحصان في باب
الزنا وجعله بعضهم علامة محضة لعدم وجود الحكم عنده وجعله بعضهم
شرطا محضا يتوقف وجود الرجم عليه وتقدمه على وجود الزنا لا ينافي
ذلك لان من المشروط ما يتقدم المشروط كالطهارة للصلوة والشهود
للنكاح قولهم لا بد للشرط من ان يكون متاخرا عن صورة العلة مبني على
قاعدة المتاخرين حيث اخذوا ذلك في تعريف الشرط الحقيقي اما المتقدمون
فلم يعتبروا هذا القيد فيه بل الشرط ما يتوقف عليه الوجود دون الوجوب من
غير نظر الى تقدم وتاخر فظاهر كلام المصنف هنا انه اختار كون الاحصان علامة
محضة كما هو مختار القاضي ابي زيد ومن وافقه من المتاخرين فان قلت قد ذكر

احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت صح

عن صورة العلة ليتوقف انعقادها عليه ممنوع وفي بعض الحواشي لزوم تاخر الشرط صح

المصنف الاحصان ايضا فى بحث الشرط فيكون ظاهر كلامه هناك انه اختار
كونه شرطا فاى الظاهرين اولى قلت ذكره هناك باعتبار المجاز وهنا باعتبار
الحقيقة بدليل انه فرع عليه هذا **قوله** وهو عبارة عن سبعة اشيأ العقل
الخ خالف الشافعى فى اشتراط الاسلام فى الاحصان وهو رواية عن ابى يوسف
لما فى الكتب الستة من حديث ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر برجم
رجل وامرأة من اليهود زنيا ولنا مارواه اسحق بن راهويه والدارقطنى
من حديث ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من اشرك بالله فليس بمحصن
والمراد بالشرك الكفر والجواب عن رجمه صلى الله عليه وسلم اليهوديين
انه كان بحكم التورية قبل نزول اية الجلد ثم نسخ بها لا بالحديث لان
الصحيح انه موقوف والنسخ فيه يشترط مقارنة الناسخ المنسوخ
والمنسوخ هنا مرفوع فلا ينسخه الموقوف ولا يقال اذا اجتمع القول
والفعل يقدم القول لان الصواب ان هذا انما هو قول الصحابى وعلى تقدير
تسليم الرفع فلا يدل على ان يكون المراد المحصن باحصان الزنا اذ من الجايز
ان يكون المراد المحصن باحصان القذف فان قلت اية الجلد عامة فلم خصت
بغير المحصن قلت لا نسلم انها عامة بل مطلقة وتقييد هذا المطلق باية
الرجم وفى قوله الشيخ والشيخة الاية نفى ان يقال فلم شرط الاسلام
والمطلق يجرى على اطلاقه والحديث لا يصلح لتقييد المطلق على تقدير
رفعه **قوله** والمراد بالنكاح الصحيح العقد وبالدخول الوطئ فان قلت
لم لا يكتفى بذكر النكاح الصحيح عن الدخول به لان النكاح حقيقة فى الوطئ
عندنا قلت قد اختلفوا فى النكاح هل هو حقيقة فى الوطئ او فى العقد
وان كان الاول اولى لموافقة الحقيقة الشرعية للحقيقة اللغوية فلم يستغنى
بذكره عن ذكر الدخول والمعتبر فى الدخول ايلاج الحشفة فى القبل لا الانزال
قوله يلزم الدور وبيان الدور ان الاحصان موقوف على هذه الاشياء
السبعة ومن جملتها كون كل من الزوجين مثل الاخر فى صفة الاحصان
فيكون الاحصان موقوفا على كون كل منهما موصوفا بصفة الاحصان وكون

كل منهما موصوفا بذلك موقوف على وجود الاحصان فيلزم ان يكون
الاحصان متوقفا على نفسه وحاصلا قبل حصوله وتقرير الجواب ان
الاحصان المذكور فى التعريف اجزاءه الستة مجاز او الاحصان الحقيقى
كون كل من الزوجين متماثلين فى اجزا الاحصان المجازى فنقطع فان
قيل اذا لم يكن الحكم مضافا اليه وجودا فكيف يكون شرطا حيث قلت انه
من اقسام الشرط وقد عرف المصنف الشرط بانه ما يتعلق به الوجوب
واجيب بان هذا احد ما سوى العلامة من اقسام الشرط وحده الجامع لجميع
اقسامه انه عبارة عما يتوقف عليه وجود الشئ وفيه نظر لانه حمل الكلام
المصنف على التجوز لان كون الحد جامعا مانعا شرط بالاتفاق فاذا كان
ما ذكره المصنف حد ما سوى العلامة لم يكن مانعا فالسؤال لازم فتامل
قوله واما مختار المتقدمين واكثر المتاخرين الخ والحاصل ان المحصن
اذا وجد منه الزنا وجب الرجم عليه به فالاحصان فى هذه الحالة شرط
لوجوب الرجم ام علامة فعند بعض المتاخرين هو علامة لوقوع الزنا موجبا
للرجم وعند المتقدمين وعامة المتاخرين هو شرط لتوقف وجوب الرجم
عليه والذى يظهر ان هذا القول اقرب الى القواعد من القول الاول والله اعلم
قوله حتى لا يضمن شهوده اى شهود الاحصان اذا اجتمعوا بالمال يعنى دية
المرجوم سواء رجع شهود الزنا معهم اولا وسواء رجعوا قبل قضاء
القاضى او بعده او قبل امضا ما قضى به او بعده او مجتمعين او متفرقين
وهذا دليل على ان الاحصان ليس فيه معنى الشرط ففيه رد على من قال بالشرطية
المحضة ومن قال بعلامتها **قوله** بخلاف شهود الشرط والعلة كما اذا
شهد شاهدان بتعليق العتق او الطلاق قبل الدخول وشهد اخران بوجود
الشرط فقضى القاضى بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر او بالحرية ضمن شهود
التعليق خاصة لانهم شهود العلة فانهم اثبتوا العلة الموجبة للحكم
وشهود الشرط لم يثبتوا الا الشرط وهو لا يعارض العلة فى اضافة الحكم
اليها وسمى شهود التعليق شهود العلة وان لم يكن المعلق بالشرط علة

عليها

(حاشية: انما يكون مجازا او الاحصان المصطلح بحقيق اذا كان الزوجان متماثلين فى هذه الاجزاء فانفك الدور لاختلاف جهة التوقف لا الاحصان المعرف بالاشياء الستة صح)

قبل وجود الشرط باعتبار ان المعلق معرض ان يصير علة ولو رجع شهود
الشرط وحدهم قال فخر الاسلام يجب الضمان واختار عامة المحققين
عدم الضمان وهو الصحيح وانما وجب الضمان فيما اذا شهد شاهدان
بانه تزوج هذه المرأة بالف درهم وشهد اخران انه دخل بها
ثم رجعوا بعد الحكم على ان شاهدى الدخول وان كان شاهدى شرط
والعلة فى ايجاب المهر هو النكاح لانهما ابرأ شهود النكاح عن الضمان
حيث ادخلا فى ملك الزوج عوض ما غرم وهو استيفا منفعة البضع
وهنا شهود الشرط لم تبرأ شهود التعليق عن الضمان لانهم لم يدخلوا
فى ملك الزوج عوض ملك النكاح **قوله** وعند زفر شهود الاحصان
اذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم وان رجع شهود الزنا و
الاحصان جميعا يشتركون فى الضمان وهو قول الشافعى ومالك فى رواية
احمد لان الاحصان شرط الرجم ومن اصله ان العلة والشرط سوا فى
اضافة الحكم اليهما لان الحكم يتوقف على الشرط كالعلة فلا يتصور ثبوته الا
عند وجودهما فيضاف الى كل منهما والجواب ما قلناه ان الاحصان علامة
فلا يصلح لاضافة الحكم اليه ولئن سلمنا انه شرط على ما اختاره المتقدمون
فلا يجوز الاضافة اليه ايضا لان شهود الشرط لا يضمنون عند صلاح
العلة للاضافة وههنا شهود الزنا العلة وهى صالحة لاضافة الحكم
فيضاف التلف اليهم

وهى فى اللغة عبارة الانسان لصدر والشئ عنه وطلبه منه وقبوله اياه
وفى الاصطلاح عبارة عن صلاحية وجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهى
الامانة التى اخبر الله تعالى عنها بقوله تعالى انا عرضنا الامانة الى قوله
وحملها الانسان **قوله** العقل معتبر لاثبات الاهلية
اعلم ان لفظ العقل قد اطلق على معان كثيرة منها الجوهر المجرد الغير المتعلق
بجسم ومنها قوة النفس الانسانية التى بها يتمكن من ادراك الحقايق ومنها

العقل يطلق على معان كثيرة

الغريزة التى يلزمها العلم بالضروريات او نفس العلم بذلك ومنها ملكة
حاصلة بالتجارب يستنبط المصالح والاغراض ومنها قوة مميزة بين الامور
الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان فى حركاته وسكناته و
كلامه ومنها مراتب قوى النفس الاربع **قوله** وقالت الاشعرية وهم المنسوبون
الى الشيخ ابى الحسن على بن اسحاق بن سالم بن عبد الله بن بلال ابو بردة بن ابى
موسى الاشعرى فى اعتقاد الدين

فى الاعتقادات **قوله** وقالت
المعتزلة تلخيص محل النزاع انه لا نزاع للمعتزلة فى ان العقل لا يستقل بدرك
كثير من الاحكام مثل وجوب صوم اخر يوم من رمضان وحرمة صوم يوم من
اول شوال ما لم يقم للعقل دليل على استحالته ولا للاشاعرة فى ان الشرع محتاج
الى العقل وان للعقل دخلا فى معرفة الاحكام لانهم صرحوا بان الدليل اما عقلى
صرف او مركب من عقلى وسمعى ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل
وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع فيما يدرك العقل حسنه وقبحه
فان الاشاعرة تقول لا حكم للعقل فيه اصلا وانما الحكم للشرع وحده والمعتزلة
تقول العقل مستقل بالحكم فيه ونحن نقول الحكم للشرع وللعقل مدخل فيه **قوله**
فلم يثبتوا اى المعتزلة بدليل الشرع مما لا يدركه العقل اى مما لا يستحيله كرؤية
الله تعالى فى الاخرة بلا كيف ودخول القبايح كالكفر تحت ارادة الله تعالى
ومشيته بخلاف عدد الركعات ونحوه مما يدرك بالعقل تحقيقه بلا
استحالة فلم يدرك به بعينه وجعلوا الخطاب التكليفى متوجها بنفس العقل
حتى اذا صار الانسان بحيث يحتمل عقله الاستدلال بالشاهد على الغايب توجه
التكليف بالايمان عليه لتحقق العلة الموجبة فى حقه **قوله** وقالوا لا عذر الخ يعنى
يظهر ثمرة الخلاف فى هذه المسائل احدها ان المعتزلة قالوا لا عذر لمن غفل
فى التوقف عن طلب الايمان ولا فى ترك الايمان وثانيها انهم قالوا
~~من لم تبلغه الدعوة~~ ان الصبى العاقل الذى لم يبلغ الحلم مكلف بالايمان
وثالثها انهم قالوا من لم تبلغه الدعوة التى جا بها الرسول صلى الله عليه

وسلم عن الله تعالى بان نشأ في شاهق جبل لم يخالط فيها مسلما من
العقلاء البالغين اذا تمكن من النظر ولم يعتقد ايمانا ولا كفرا واستمر على
ذلك حتى مات كان من اهل النار لتركه الايمان مع توفر دواعيه لا
لتركه الشرايع لكونه معذورا في سقوط التكليف بها وهو بلوغها
اليه على وجه يمكنه العمل بها فان قلت ما وجه اختصاص هذا الاصل
والتفريع وهو مروي عن ابي حنيفة ومشى عليه ائمة مذهبه حتى قال
الشيخ ابو منصور الماتريدي ان معرفة الله تعالى واجبة على الصبي العاقل
وصرفوا رفع القلم عن الحديث عن الصبي الى العمليات دون الاعتقادات
قلت هذا القول موافق لقولهم اي المعتزلة في الظاهر لانهم يجعلون
نفس العقل موجبا لذلك بذاته وهو يقول الموجب له هو الله تعالى
والعقل انما هو معرف لا يجاب به فان قلت من لم تبلغه الدعوة اذا لم
يعتقد ايمانا ولا كفرا اهل هو كافر عندهم حتى انه يخلد في النار قلت هو
مخلد عندهم لكن ظاهر كلامهم انه ليس بكافر لانه لم يعتقد الكفر فكيف يكون
كافرا لكنه يخلد كالكافر ولا يلزم انه لا يخلد في النار الا الكافر كما تقول به
اهل السنة لان المخلد في النار عندهم اما كافر وصاحب كبيرة مات من
غير توبة لان من ادخل النار فهو اما كافر وصاحب كبيرة مات من غير توبة
والحاصل ان هذا الناشئ على شاهق جبل ولم يعتقد شيئا لا ايمانا ولا كفرا
ليس بمؤمن ولا كافر ويخلد في النار وهم يثبتون المنزلة بين المنزلتين
اي يقولون بالواسطة بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار اي فالصبي
غير مكلف ونحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة بمجرد العقل لان العقل
ليس بموجب حتى لو لم يعتقد ايمانا ولا كفرا لم يكن من اهل النار ولو آمن صح
ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل النار للدلالة على انه وجد زمان
التجربة والتمكن واما اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن
فليس بمعذور وليس في تقدير الزمان المؤدي الى المقصود دليل عقلي ولا
شرعي فينبغي تقديره بشئ بل يجب تفويضه الى الله تعالى وهو العالم به

والا فمعذور

فيعاقب

فيعاقب من لم تبلغه ولم يؤمن ويعفو عمن لم تبلغه وعليه يحمل ما روي عن
اقوال ابي حنيفة رحمه الله لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من ايات
الله الافاق والانفس هذا في الاعتقادات واما في العمليات فعذر الى
قيام الحجة عليه ببلوغ الشرع اليه فان قلت هذا موافق لقول المعتزلة
لانهم لما قالوا ان العقل موجب لنفسه بدون فرضية الاستدلال بل مع
ذلك صح القول قلت ليس كذلك فانهم لم يشترطوا ادراك مدة التامل
حتى لو بلغ الناشئ على شاهق جبل ومات من ساعته كان من اهل النار عندهم
ولو ثبت اشتراط مدة التامل عندهم لتوافق القولان فان قيل الناشئ
على الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغي ان لا يهدر دمه بل يضمن قاتله
فالجواب ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام لان الضمان
يبتني على العصمة حتى لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله
وكذا الصبي والمجنون اذا قتلا في دار الحرب **قوله** واذا لم يحصل له معرفة بعد
هذه المدة كان لا استحقاق اي استحقاق العذاب بالحجة فلا يكون معذورا
يعني يعذب في النار ولا يخلد كما قالت المعتزلة وهذا هو الفرق وبقي ان يقول
ما يقال في هذا عندنا اكافر ام مسلم ان قلت كافر يلزم الخلود فقد خالفت ما
قلته وان قلت مسلما فلا عقاب على الاسلام والعرض خلافه فجاء ثبوت
المنزلة بين المنزلتين كما يقول المعتزلة وليس هو مذهب اهل السنة اذ
ليس عندهم واسطة بين الاسلام والكفر ولا بين الجنة والنار ويمكن ان
يقال هو مسلم مرتكب كبيرة وفيه نظر لان الفرض انه لم يعتقد شيئا فلا
يكون مؤمنا على ان الكبيرة يجوز العفو عنها عند اهل السنة وايضا اذا
اعتقد من لم تبلغه الدعوة الكفر في تلك المدة يكون كافرا عند الحنفية
والمعتزلة فلا فرق حينئذ بين القولين فليتامل وهذا الاشكال ظهر لي
في هذا الموضع والله اعلم **قوله** اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلثة ايام
المرتد يعرض عليه الاسلام على سبيل الندب دون الوجوب لان الدعوة
بلغته وهو قول مالك والشافعي واحمد ويكشف عن شبهته فان طلبان

يمهل حبس ثلثة ايام للمهلة لانها مدة ضربت لابلاء الاعذار فان تاب والا
قتل في النوادر عن ابي حنيفة وابي يوسف يستحب ان يمهل ثلثة ايام طلب
ذلك او لم يطلب وفي اصح قولي الشافعي ان تاب في الحال والا قتل وهو اختيار
ابن المنذر وقال الثوري يستتاب ما رجي عوده وفي المبسوط وان ارتد
ثانيا وثالثا فكذلك يستتاب وبه قال اكثر اهل العلم وقال مالك واحمد
لا يستتاب من تكرر منه ذلك كالزنديق ولنا في الزنديق روايتان لا
تقبل كقول مالك وفي رواية تقبل كقول الشافعي وهذا في حق احكام الدنيا
اما فيما بينه وبين الله تعالى فتقبل بلا خلاف وعن ابي يوسف اذا تكرر منه
الارتداد يقتل من غير عرض الاسلام لاستخفافه بالدين وقوله وعند
الاشعرية الخ اي الحكم عندهم ان من نشأ على شاهق جبل ان غفل عن الاعتقاد
بعد ما بلغ حتى هلك على غفلته او لم يعقل بل نظر واعتقد الشرك واستمر
عليه الى ان مات ولم تبلغه الدعوة لان في غفلته وكفره معذور لعدم
ما هو المعتبر عندهم في ذلك وهو السمع قوله ومن قتل من لم تبلغه الدعوة
ولذا قال الشافعي في قوم لم تبلغهم الدعوة اذا قتلوا ضمنوا هذا دليل على عدم
اعتبار العقل عند ذلك لانهم لو اعتبروا العقل لجعل كفره معتبرا ولو اعتبروا
كفره لم يقولوا بالضمان في قتله فلما قالوا بالضمان علم انهم لم يعتبروا
العقل اصلا قوله ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم وبه قال الشافعي
وزفر وقال لا يصح ارتداده عندهم وهذا في حق احكام الدنيا حتى يرث
اباه الكافر بعد اسلامه ولا تبين منه امرأته المشركة فاما من حيث
سعادة الآخرة فالايمان صحيح كذا في المستصفى قوله وعندنا يصح
ايمان الصبي العاقل وان لم يكن مكلفا به على الصحيح المصفى لسقوط الخطاب عنه بحديث
رفع القلم عن ثلاث ويقع عن الفرض لان صحته لا تتوقف على وجوب الاداء
بل على مشروعيته في نفسه فقط كصوم المسافر مع انه غير متنوع الى
فرض ونفل فلا يكون له صفة اخرى غير الفرضية ولهذا لم يجب عليه
التجديد بعد البلوغ بخلاف غيره من العبادات البدنية والمالية ولان

وجد

وجد محلها وهو الذمة وسببها وهو الوقت والنصاب لعدم تحقق ما
شرعت لاجله وهو الابتلاء لانه انما يتحقق بالاداء على سبيل الاختيار و
قصد التعظيم لله تعالى وليس للصبي اهلية لذلك وحاصل الخلاف بيننا وبين
المعتزلة والاشاعرة فيمن لم تبلغه الدعوة والصبي العاقل ان الاول عندنا
ان لم يدرك مدة التأمل فهو معذور والا فلا وعند المعتزلة ليس
بمعذور فيهما وعند الاشاعرة معذور فيهما والثاني مكلف بالايمان
عند المعتزلة وعندنا ليس مكلفا به ولكن يصح منه وعند الاشاعرة لا
يصح منه كما لا يصح تكليفه به قوله العقل معتبر في اثبات الاهلية ان
ارادوا انه معتبر لها فقط فهو خلاف الاجماع لان اهل القبلة متفقون
على ان حكمه معتبر في اثبات الالوهية واثبات المعجزة والنبوة وان ارادوا
انه معتبر للاهلية وغيرها فهو متفق بين الجميع فلا يكون ثم مذهبا
ثالثا والحق ان الحق معتبر واجيب بانهم ارادوا به انه ليس بموجب بنفسه
حكما من احكام الشرع كما قاله المعتزلة بل شرطوا للايجاب امرا آخر وهو انضمام
الخطاب اليه او ادراك زمان التأمل ولم يهدروه ايضا كما اهدره
الاشعرية حتى قالوا ان الناشئ على الشاهق لو وصف الكفر واعتقده
ولم يصفه لم يكن معذورا وكان من اهل النار وجعلوا ادراك مدة
التأمل بمنزلة الخطاب بخلاف ما قاله الاشعرية فكان هذا قولا ثالثا
متوسطا بين الغلو والتقصير والله اعلم قوله وبقوله على الفطرة اي
وبقوله صلى الله عليه وسلم كُلُّ مَوْلُودٍ يُوْلَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ
اَوْ يُنَصِّرَانِهِ اَوْ يُمَجِّسَانِهِ رواه البخاري من حديث ابي هريرة رضي الله عنه
قوله والجواب عنهم الخ يعني الجواب عن الاية ان المراد منها تعذيب
ما لا يوقف عليه الا بالسمع ونحن نقول به كمن اسلم في دار الحرب ولم
يبلغه السمع لا يكون معذبا على ترك الشرايع كالصلوة والزكوة
لان العقل لا اهتداء له في ذلك وقيل المراد بالعذاب المنفي عذاب الاستيصال
اي لا يعذبون تعذيب الاستيصال الا بعد ظهور الحجة العقلية والشرعية

فلا ينافي التعذيب الموقت بعد ظهور احدى الحجتين وهو العقل فتأمل و
الجواب عن الحديث ان العلما قد اختلفوا في المراد بالفطرة على اقوال كثيرة ذكرها
ابن حجر في شرح البخاري اشهرها ان المراد بها الاسلام ثم الحديث على هذا
المراد لا يطابق مدعى الخصم فانه لا يقول بصحة ايمان الصبي العاقل لعدم ورود
الشرع به فكيف يستدل بهذا الحديث الدال على صحة ايمانه لانه اذا ولد على
الاسلام فايمانه صحيح بل انما يطابق مذهبنا واستدل الامام احمد بن حنبل
بهذا الحديث على اسلام الطفل الذي يموت ابواه كافرين ولا حجة له فيه
فقد استمر عمل الصحابة ومن بعدهم رضي الله عنهم على عدم التعرض لاطفال
اهل الذمة وقد ساق شيخ الاسلام ابن حجر رحمه الله في شرح البخاري
رضي الله عنه في اطفال المشركين عشرة مذاهب فلم يرد فيه حديث صحيح
يعتمد عليه **قوله** والاهلية نوعان الخ لما بين انه قال لا بد في المخاطب من
اهليته للخطاب وانها لا تثبت الا بالعقل والاهلية نوعان اهلية الوجوب
وهي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه واهلية الاداء وهي
صلاحيته لصدور الفعل عنه على وجه يعتد به شرعا وقد ذكرنا فيما
تقدم ان الوجوب عبارة عن شغل الذمة والاداء عبارة عن تفريغها
وهذا لا يخفى انه تقسيم لمطلق الاهلية لا للاهلية المتقدمة فان المراد
بها اهلية الوجوب فيلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره **قوله** وهي بناء على
قيام الذمة الخ الذمة في اللغة العهد لان نقضه يوجب الذم قال الله
تبارك وتعالى لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة اي عهدا ومنه يقال اهل
الذمة للمعاهدين من الكفار وفي الشرع مختلف فيها فمنهم من قال من جعلها
وصفا وعرفها بانها وصف يصير الشخص اهلا للايجاب له وعليه اعترض
بان هذا صادق على العقل اذ هو مناط التكليف وهو غير الذمة والوجوب
واجيب بانا لا نسلم ان العقل بهذه الحيثية بل العقل انما هو لمجرد فهم
الخطاب والوجوب مبني على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل
بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل في حيوان غير الادمي لم يثبت الوجوب له

الوجوب

وعليه

وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له
وعليه والعقل عليه بمنزلة الشرط ومعنى قولهم وجب ان يثبت في حقه
كذا الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به
جعلوه بمنزلة ظرف مستقرة فيه الوجوب دلالة على كمال التعليق ومنهم
من جعلها ذاتا وهو اختيار فخر الاسلام والمصنف وعرفها بانها نفس و
رقبة لها ذمة وعهد وهذا عند المحققين من تسمية المحل باسم الحال ومعنى
وجب في ذمته كذا اي وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد الماضي والمراد
بالعهد ما جرى بين الرب جل وعلا وبين عباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله
عز اسمه واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم الاية ولكن ان
نقول ان ارادوا بالذمة النفس الصالحة لقبول التكاليف فذلك صحيح اذ الحقوق
انما تجب عليها لكن ما الحاجة الى تسميتها ذمة حتى وقع الاختلاف فيها اذ يكفي
في احكام الحقوق من صحة المطالبة والتحاكم والالزام والحبس واخذ الحق ان يقال
لي دين عليه او حق عليه او واجب عليه وان ارادوا غير النفس الصالحة فلا معنى
له ولا حاجة اليه والجواب انه لما ثبت في الشرع ان ثبوت صلاحية التكليف
للنفس باعتبار العهد الماضي سموا النفس الصالحة لقبولها باسم العهد وهو الذمة
بمعنى انها ذات ذمة اشارة الى تلك الصلاحية باعتبار ذلك العهد ولا
خلاف بين اهل الشرع ان ذلك المعنى ثابت للنفس وانه مسمى بالذمة وانه
محل الوجوب وقد ثبت تسمية محل الوجوب بهذا الاسم في الصدر الاول
من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين وائمة الدين فاحتاج
المتاخرون الى تحقيقه بالاجماع ولا يكفي في احكام الحقوق ما ذكر اذ لا بد من
بيان محل الوجوب لابتناء احكام كثيرة عليه كما عرف في الفروع فتنبه
لذلك **قوله** والادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب اي من وجه حتى يصلح
لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى
الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال فذمته مطلقة لصيرورته
نفسا من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى يثبت

وتعريفه وليس في ذلك تكلف بل هو تحقيق وتقرير لمنشأ هذا الاسم بعد ما ثبت حقيقته ﻫ

له الملك فيما يشتريه الولى له ويجب عليه ثمن مثله **قوله** وحقوق الله تعالى
يجب على الصبى كوجوبها على البالغ وما سقط عنه انما يسقط بعذر الصبى
دفعا للحرج لان مبنى الوجوب على صحة الاسباب وقيام الذمة لا على الاختيار
وذلك موجود فى حقه فيثبت الوجوب لانه جبرى فلا يعتبر له العقل و
التميز وذهب المحققون الى انتفاء الوجوب عنه اصلا وهو الصحيح لان القول
بالوجوب مع عدم حكمه قول باخلاء ايجاب الشرع عن الفائدة فى الدنيا
لعدم تصور الابتلاء وفى الاخرة لعدم تاثم الاجماع على ان الصبى غير مخاطب بالاجماع
ويؤيده حديث رفع القلم عن ثلاث فانه يدل بظاهره على انتفاء الوجوب
اصلا ولقائل ان يقول يشكل على ظاهر الحديث النائم الذى خرج عنه الوقت
فانه انما يسقط عنه وجوب الاداء لا نفس الوجوب على ما عرفت والا لما
وجب القضاء لانه يكفى له اشتغال الذمة والخطاب يعتبر متاخرا ايضا فى حقه
الى ان يفيق فتشتغل ذمته ويخاطب بالقضاء باعتبار السبب فان قلت الفريق
الاول يقولون المراد بالرفع رفع وجوب الاداء لا اصل الوجوب فلا يرد عليهم
النائم قلت نسلم ولكن يرد عليهم المجنون فانه ليس فى حقه وجوب اصلا
بالاتفاق والجواب الصحيح عن الاشكال ان يقال الرفع منقول بطريق التوزيع
فالمراد به رفع نفس الوجوب بالنسبة الى الصبى والمجنون ورفع وجوب
الادا بالنسبة الى النائم اذ القران فى النظم لا يوجب القران فى الحكم
فتفطن لذلك **قوله** والعقوبات يعنى لا تجب على الصبى العقوبات المحضة
كالحدود والقصاص لانعدام حكمها فى حقه ولا يجب ايضا عبادة فيها
مؤنة كصدقة الفطر عند محمد وزفر وتجب عند ابى حنيفة وابى يوسف
اجتزاء بالاهلية القاصرة **قوله** اى الردة لا تجعل عفوا بعذر من الاعذار
حتى كانت ردة الصبى معتبرة فى احكام الدنيا والاخرة عند ابى حنيفة
ومحمد رحمهما الله استحسانا حتى لو ارتد والعياذ بالله تعالى وابواه مسلمان
لا يعفى عنه بعذر الصبى بل يحرم عن الميراث وتبين منه امرأته المسلمة
ويعذب فى الاخرة عذاب الكفار ولكن لا يقتل ولا يقتل من قتله قبل

ما اخ ويمكن ان يقال نفس الوجوب

البلوغ

البلوغ وبعده كالمرتد وعند ابى يوسف والشافعى لا يحكم بصحتها منه
فى حق احكام الدنيا وهو القياس ويحكم بها منه فى حق احكام الاخرة كما قال
به ابو حنيفة ومحمد فاعتبارها فى حق احكام الاخرة محل اجماع لان حصول
الثواب والخلاص عن العقاب عفوا عن الكفر من غير توبة خلاف النص لا يقال
هذه الحيلة تؤيد قول المعتزلة بان الصبى غير معذور فى الجهل بالله تعالى
وبترك الايمان لانها مبنية على القول بالصحة لا بالوجوب فليتأمل **قوله**
كالصلوة ونحوها اى من العبادات البدنية والمركبة فان قلت هذا
الكلام مناقض لما ذكر فى تقسيم المامور به فانه ذكر هناك ان الصلوة
حسنة لعينها وههنا ذكر انها بين الحسن لعينه وغيره قلت المراد من الحسن لعينه ههنا
ما لا يحتمل السقوط والصلوة محتملة فكانت بين الحسن وغيره بهذا الاعتبار
قوله ان كان نفعا محضا اى خالصا عن شائبة الضرر كقبول الهبة والصدقة
وقبضها والاصطياد والاحتطاب والاحتشاش ونحوها وكذا البيع و
الطلاق والعتاق بطريق التوكيل عن غيره لانه نفع محض لان صحة
عبادته من اتم المنافع اذ بذلك تصير مهتديا فى التجارات عارفا بمواقع
الغبن والخسران لكن لا تلزمه العهدة حتى لا ترجع الحقوق اليه فان
قلت لو شهد الصبى لم تقبل فكانت عبارته فاسدة وان لم يلزم ضرر
قلت عبارته صحيحة فى نفسه ومع هذا لا يكون حجة على الغير لان الشهادة
الولاية على غيره والصبى ليس من اهلها **قوله** يبطل اصلا اذن الولى او لم يأذن
لان الولى لا يملكها عليه لما فيها من عدم النظر الذى هو سبب الولاية فلا
يملك اجازتها له وانما يملك القاضى عليه الاقراض لقدرته على استخلاصه
من غير بينة بخلاف غيره من الاولياء فانقلب القرض بحال القضاء نفعا محضا
لا يشوبه مضرة لان العين غير مامون العطب والدين مامون العطب
الا من جهة التوى بان يجحد المال وقد وقع الامن عنه بولاية القضا
فصار ملحقا بالمنافع الخالصة وفى رواية يملكه الاب ايضا لانه يملك
التصرف فى ماله ونفسه فكان بمنزلة القاضى **قوله** كالاجارة والنكاح

العاقل

بمنزلة

واحد الشفعة والرهن والشركة وغيرها مما يحتمل الربح والخسران
قوله فيثبت به شبهة النيابة في تصرفه فيكون بمنزلة بيع الولي
كما لا يجوز بيع الولي ماله من نفسه بغبن فاحش لا يجوز بيع الصبي منه
بغبن فاحش فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو التصرف
مع الولي وسقطت في غيره وهو التصرف مع الاجنبي ومع الولي بمثل
القيمة وبما يتغابن الناس في مثله نظرا الى الاصل وهو ان تصرفه تصرف
الملاك فكانه مالك حقيقة قوله واصل العقل ثابت لا تعتبر عبارته
فيه اي في ذلك التصرف حتى اذا وقع منه لا يقع صحيحا قوله كالاسلام
والردة والبيع فان كان من الاسلام والردة يحصل له بتبع احد ابويه
والبيع يفيده ملك العوضين اذا باشره الولي لاجله قوله تعتبر عبارته
فيه دون عبارة وليه ويقع صحيحا اذا باشره بنفسه وهذا بناء على
اصله وهو ان من جعل وليا شرعيا لا يكون موليا عليه لان كون موليا
عليه سمة العجز وكونه وليا سمة القدرة وهما متضادان فلا يجوز
اجتماعهما قلنا مسلم ان لو كان ذلك باعتبار واحد وليس كذلك فان
ثبوت الولاية له باعتبار اصل اهليته وثبوتها عليه باعتبار قصورها
ولا تضاد بين ما يحصل له بمباشرة وليه مرة وبينه عند حصوله بمباشرة
نفسه اخرى باب الامور المعترضة على الاهلية نوعان لما فرغ من بيان
الاهلية بنوعيها شرع في بيان امور تعرض عليهما كالموت او احدهما
كالجنون والنوم او توجب تغيرا في بعض احكامهما مع بقاء اصل الاهلية
كالسفه ثم العوارض نوعان سماوي وهو ما ثبت من قبل الشارع من غير
اختيار للعبد فيه ومكتسب وهو ما كان للعبد فيه اختيار وقدم السماوي
على المكتسب لكونه اكثر تعييرا واشد تاثيرا ومجموع النوعين ثمانية عشر
استقراء احد عشر سماوية وسبعة مكتسبة وقدم الصغر على سائر
انواع السماوي وذكر الموت اخرا لان الصغر اول احوال الانسان والموت
اخرها والمذكور بينهما احوال تعرض بين الولادة والموت فناسب ان

يذكر

يذكر الاول اولا والاخر اخرا والمتوسط متوسطا وقدم الجهل على سائر
انواع المكتسب لكونه اصلا في الانسان لقوله تعالى والله اخرجكم من
بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وختمه بالاكراه لان المكتسب على نوعين
ما يكون من نفس المكلف وما يكون من غيره والاول اثبت في المانعية
من الثاني لان المانع اذا كان من غيره ربما يدفعه قبل الوقوع بخلاف
ما اذا كان منه لانه قد يقع فلا يمكن دفعه لان الموت في السماوي
لما ذكر اخر لما قلنا ذكر الاكراه بما ثله في المكتسب اخر للمناسبة بينهما لان
كلا منهما يسلب الرضا وانما ذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت باصل
الخلقة لان الانسان قد يخلو عن الصغر كادم وحوا عليهما السلام لكونه
غير داخل في ماهية الانسان لان حقيقته حيوان ناطق فكان من العوارض
لا من الذاتيات ولهذا جعل الجهل من العوارض مع انه امر اصلي لكونه زائدا
على حقيقة الانسان كالصغر هذا اذا قلنا ان معنى كون هذه الامور عوارض
انها ليست من الصفات الذاتية اما اذا اريد بالعروض الطريان والحدوث
بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب فافهم وانما جعل الجهل
من العوارض المكتسبة وان لم يكن باختيار العبد لانه بسبيل من تحصيل
العلم فكان ترك التحصيل مع القدرة عليه بمنزلة اختيار الجهل وكسبه
فكان كسبا فان قلت فعلى هذا اوجب ان يكون الرق من المكتسبة لانه
شرع جزاء على الكفر في الاصل وانه متمكن من دفعه بالاسلام قلت بعد
ما ثبت لا يتمكن العبد من ازالته بخلاف الجهل فانه مقدور الدفع
بعد وجوده قبل الجهل والارضاع من العوارض واجيب بانها من قبيل المرض
فكان ذكر المرض يشملهما واورد عليه الجنون والاغما فانهما من الامراض
وقد ذكرهما على الانفراد واجيب بانهما وان دخلا في المرض لكنهما اختصا
باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها فافردهما بالذكر قوله فهو في اول
احواله كالمجنون يسقط عنه كما سقط عن المجنون من التكاليف بل اولى لان
مع عدم العقل لا تمييز له بخلاف المجنون فانه قد يحصل له تمييز وان لم

يكن له عقل بخلاف المجنون فانه يحصل له تمييز ما لا يسقط بنفسه و
يسقط باسقاط من له الحق كضمان المتلفات و نفقة الاقارب والزوجات
فانه لا يسقط بهما هذا حكم الصغير اذا لم يعقل اما اذا عقل بان ظهر فيه
شيء من اثار العقل فقد اصاب نوعا من اهلية الاداء دون اهلية الوجوب
وهي الاهلية القاصرة ولكن الصغر عذر مع ذلك بواسطة نقصان العقل
فيسقط به عن الصغير ما يحتمل السقوط عن البالغ بالاعذار من حقوق الله
تعالى كالصوم والصلوة والحدود والكفارات ونحوها فان العبادات البدنية
تسقط بالاعذار والحدود تسقط بالشبهات ولهذا قلنا ان الصبي لا يقتل
بالردة لان القتل مما يحتمل السقوط عن البالغ فان المرتدة لا تقتل و قلنا
انه صح شروعه في الصوم والصلوة بلا لزوم مقتضى فيه ولا وجوب قضا
لو افسده لان لزوم القضا يحتمل السقوط عن البالغ **قوله** واذا اسلمت
امراة المجنون بان كانت كتابية تحت مجنون كتابي وابواه كتابيان يعرض
الاسلام على ابويه فان اسلم احدهما صار المجنون مسلما تبعا له وبقي النكاح
والا فرق الحال وكان القياس التاخير للافاقة كما في الصغير الا ان هذا
استحسان لان للصغير حدا معلوما بخلاف المجنون ففي التاخير ضرر
بالزوجة فصار فيه من الفساد ما لا يخفى لعدم قدرة المجنون على الوطي فان
قلت الخطاب ساقط عن المجنون فلم يعرض الاسلام قلت عرضه ليس باعتبار
انه واجب بل باعتبار انه يقع صحيحا على تقدير الاداء والتفريق على تقدير
الاباء اكتفاء بالاهلية القاصرة على وجه النظر ودفع الضرر عن
الزوجة لا يقال اذا كان التفريق بينهما ثابتا من هذه الحقيقة فلا يكون
الصغير كالمجنون لانا نقول التشبيه لا يقتضي العموم **قوله** والفرقة و
المطالبة بالمهر عهدة وهو ليس من اهلها فان قلت هذه العهدة تلزم
المجنون ايضا اذا ابى ابواه الاسلام او لم يكن ابواه وهو ليس من اهلها قلت
نعم ولكن اذا لم يعرض على ابواه الاسلام وليس في التاخير فائدة لعدم نهاية
الجنون يلزم الاضرار الكلي بالمراة وهي كونها تحت كافر ودوا لا يجوز بخلاف

الصبا

الصبا الا انه حد **قوله** وحرمة الميراث يعني من اقاربه الكفار **قوله** لان
الايمان لا يتنوع الى فرض ونفل وانما هو نوع واحد وهو الفرض ولهذا قلنا
لا يشترط نية التعيين في الايمان لانه يؤديه عن الفرض بل على اي وجه
ياتي به يقع عن الفرض **قوله** ووضع عنه لزام الادا لانه يحتمل السقوط
بعذر الاكراه لا يقال كيف وضع عنه الزام الادا والتكليف به مع انه
اذا اداه يكون فرضا لانا نقول الادا قد يقع فرضا وان لم يكن واجبا
كصوم المسافر على ما مر **قوله** وهذا استحسان الخ حاصله ان هذا الاستحسان
في الجنون العارضي بلا خلاف من اصحابنا فاما الاصلي فهو مثل الصبا عند ابي
يوسف وعند محمد وهو ظاهر الرواية كالعارضي من غير فرق وتظهر ثمرة الخلاف
فيمن بلغ مجنونا ثم افاق قبل مضي شهر رمضان او قبل تمام يوم وليلة فانه
يجب عليه قضا ما مضى من شهر رمضان وما فاته من الصلوات عند محمد
خلافا لابي يوسف رحمهما الله وقيل الخلاف على العكس ثم لما لم يكن للكثرة نهاية
يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو
اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة وجميع الشهر في الصوم
حتى لو افاق ساعة من شهر رمضان ليلا او نهارا لزمه قضا جميع الشهر
في الصوم ونهارا لزمه قضا جميع الشهر في ظاهر الرواية والصحيح ان
افاقته ان كانت في الليالي لا يلزمه القضا وكذا في غير وقت النية من
الشهر على الصحيح لان الصوم غير متعين في تلك الاوقات وما لا يعتبر فيه
الصوم من الاوقات لا يكون بالافاقة فيه ملزوما بخلاف ما لو
حصلت منه الافاقة في وقت النية حيث يلزمه القضا اتفاقا ثم اشترطوا
في الصلوة التكرار لكن الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب اعني
جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان تصير الصلوة ستا ولهما
اعتبرا نفس الوقت لوقت اقامة السبب الظاهر اعني الوقت مقام الواجب تيسيرا
على المكلف في سقوط القضا وهذا استحسان **قوله** ثمرة الخلاف تظهر
فيما اذا جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعده وقبل العصر لا يجب

القضا عندهما لتكرار الوقت لزيادته على يوم وليلة ويجب عنده لعدم تكرار
جنس الصلوة حيث لم تصر ستا ولو استمر الى ان دخل وقت العصر لا يقضي
اتفاقا وللقائل ان يقول كلا الفريقين مطالب بالفرق بين هذه المسئلة
وبين ما اذا كثرت الفوايت حتى سقط الترتيب اما ابو حنيفة وابو يوسف
حيث جعلا الكثرة ثمه ان تزيد الفوايت على خمس بخروج وقت السادسة
بخلافه هنا واما عند محمد فانه جعل حد الكثرة ثمه بدخول وقت السادسة
بخلافه هنا ويمكن الجواب هنا بالتمسك بالاثر بان محمدا اعتبر الاحوط هنا
وهناك دفع الحرج وهما تمسكا بالاثر عن علي وابن عمر رضي الله عنهم فهما
باقيان على اصلهما لولا وجود الاثر واعلم ان الخلاف المذكور بين ابي حنيفة
وابي يوسف ومحمد ذكره فخر الاسلام في اصوله وخواهر زاده في مبسوطه
وصاحب الهداية وذكر ابو الليث وشمس الائمة السرخسي ان محمدا مع ابي حنيفة في اعتبار
الساعة رواية عن ابي حنيفة وذكر صاحب المنظومة والطحاوي الخلاف بين
ابي حنيفة ومحمد ولم يذكر قول ابي يوسف فان قيل هلا اعتبرتم التكرار
في اسقاط الصوم كما اعتبرتموه في الصلوة قلنا قد اعتبرناه كذلك فان
الصوم وظيفة السنة وان خص اداؤه ببعضها فبمضي الشهر وقت وظيفة
اخرى اذ لا يستوعب لا يتحقق الاخر من شوال فيكون الجنس كالمتكرر بتكرر
وقته وبه يتاكد الكثرة فلا يحتاج الى تكرر حقيقة الواجب فهو على
وزان ما قاله ابو حنيفة وابو يوسف في الصلوة على ما مر على ان من شرط
المؤكد ان لا يزيد على الاصل ما لم يحضر وظيفة اخرى ما لم يمض احد عشر
شهرا فيزداد ما جعل تابعا على الاصل وهو فاسد ولا يلزم عليه زيادة
المرتين في غسل اعضا الوضوء تاكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا
تماثل الفرض فضلا عن ان تزيد عليه فلا يرد نقضا بخلاف ما نحن فيه
فان الزايد فيه شرط كالاصل فلم يجز ان يكون زايدا عليه **قوله** وفي
الزكوة الخ حد الامتداد في حق الزكوة ان يستغرق الحول عند محمد وهو
رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف وهو الاصح لان الزكوة انما تدخل في حد

التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابي يوسف انه اقام اكثر
الحول مقام كله تيسيرا وتخفيفا على المكلف لقربه الى السقوط والنصف
عنده ملحق بالاقل واعلم انه شرع مع الجنون ما كان حسنا لا يحتمل السقوط
بطريق التبعية حتى حكمنا بايمان المجنون تبعا لاحد ابويه وان لم يصح منه
اداؤه بنفسه وكذا يثبت في حقه ما كان قبيحا لا يحتمل العفو كالكفر و
الارتداد حتى يحكم بكفره وارتداده تبعا لابويه هذا اذا بلغ مجنونا وابواه
مسلمان ثم ارتدا ولحقا بدار الحرب فهو معهما وان تركاه بدار الاسلام
كان مسلما تبعا للدار اما لو بلغ عاقلا مسلما وابواه مسلمان ثم ارتدا
ولحقا بدار الحرب لم يحكم بردته تبعا لهما وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو
عاقل ثم جن لم يتبع ابويه بحال لانه اذا اسلم بنفسه كان اصلا ولا
يستقيم جعله تبعا وكما ان الجنون يشبه اول احوال الصبي في عدم العقل
يشبه المعتوه اخر احوال الصبي في وجود العقل وذلك لان الصبي في اول
احواله عديم العقل فالحق به المجنون وفي الاخر ناقص العقل والحق به
المعتوه **قوله** وهو كالصبي مع العقل في كل الاحكام الخ قال بعض المحققين حكم
الصبي حكم المعتوه مع العقل الا ان امراة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام على
ابوي المجنون بخلاف الصبي العاقل في هذا الاستدلال نظر لانه لا فرق بين المعتوه
والصبي العاقل في عدم تاخير عرض الاسلام لان اسلامهما صحيح وصح خطابهما
والزامهما لان ذلك لحق العقد وهو الزوجية وانما يسقط عنهما خطاب
الاداء فيما يرجع الى حق الله خاصة وانما التاخير في حق الصغير الذي
لا يعقل خاصة فلا فرق بين المعتوه والصبي العاقل لصحة اسلامهما فلا
يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع بتسليم المبيع وكذا لا يطالب في الوكالة بالشراء
بنقد الثمن **قوله** وكونه صبيا او معتوها الخ هذا جواب سؤال بان يقال
الصبا والعته ينافيان التكليف بالالزامات اجاب بان كون المستهلك صبيا
او مجنونا لا ينافي عصمة المحل لان الاموال معصومة لا ينافيها عنه التكليف
قوله والنسيان وهو بديهي الخ فلا يعرف بسبب الحقيقة لان التعريف

المعتوه الى كمال العقل كما لا يؤخر عرضه

انما يكون لما حقيقته مجهولة نعم قد يعرف البديهي بحسب اللفظ لجواز ان يكون
بديهيا ومجهولا فان البديهي وان لم يتوقف حصوله على نظر وكسب يمكن
ان يتوقف على شيء اخر من توجه العقل اليه والاحساس به او الحدس او التجربة
فالبداهة لا تستلزم الحصول وانما كان النسيان بديهيا لان كل احد يحس
به وكل ما هذا شانه يكون بديهيا لتصور حصول حقيقته في النفس و
حصولها في النفس اقوى تصورا من حصول المثال فان تصور الصفات النفسانية الوجدانية
اقوى تصورا من الامور الخارجية عن النفس **قوله** وهو فترة طبيعية تحدث
في الانسان بلا اختيار منه فيمنع حواسه الظاهرة والباطنة عن العمل
ويحبس العقل عن الاستعمال عن قيامه فيعجز به العبد عن اداء الحقوق قيل فيه
نظر فان الحواس الباطنة لا تسكن في حالة النوم وعند الاطباء هو سكون
الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ تحبس الروح النفساني
عن الجريان في الاعضاء **قوله** ولا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده فرضا
في تلك الحالة لصدوره من غير قصد واما القعدة الاخيرة اذا ادّيت مع
النوم فلا نص فيها عن محمد ولكن يعتد بها النوم فرضا لانها ليست بركن و
مبناها على الاستراحة والنوم لا ينافيها بخلاف ما عداها من المفروض وقيل
لا يعتد بها حتى لو لم يعدها بعد الانتباه فسدت صلوته واذا تكلم النائم
في صلوته حالة نومه لم يتعلق به حكم صحة ولا فساد لعدم المخرج له عن ان
يكون كلاما وهذا مختار فخر الاسلام والمصنف في المغني وفتاوى
قاضيخان والخلاصة ان صلوته تفسد من غير ذكر خلاف وفي النوادر اذا
تكلم النائم في الصلوة تفسد صلوته من غير ذكر خلاف وفي النوازل وهو المختار
لاطلاق النص واما قهقهة النائم في صلوته فلا رواية فيها عن محمد رحمه
الله وذكر في المغني ان عامة المتاخرين على ان قهقهة النائم في الصلوة
تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة
واما الصلوة فلان النائم فيها كالمستيقظ شرعا وروى شداد بن اوس
عن ابي حنيفة انها تبطل الوضوء دون الصلوة حتى كان له ان يتوضا ويبني

على صلوته بعد الانتباه وفي عامة نسخ الفتاوى انها تبطل الصلوة ولا
تبطل الوضوء لان كونها حدثا باعتبار معنى الجناية وقد زال بالنوم و
مختار المصنف وفخر الاسلام رحمهما الله انها لا تبطل الوضوء ولا
الصلوة لان النوم يبطل حكم الكلام قيل وعليه الفتوى **قوله** بعض تغيير
الموعوظة الى اخره ولو قال يصير به الشخص لكان اولى ليتناوله الذكر و
الانثى قال في الصحاح المرء الرجل يقال هذا امرء صالح ورايت امرءا صالحا
ومررت بامرئ صالح واعلم ان بعض الشراح قال الرق في عرف الفقهاء
عبارة عن صورة الادمي محلا للتبدل والابتذال ويلزم منه العجز فكان
قوله واما الرق فهو عجز حكمي تعريفا بلازمه لا بحقيقته فانه كم من عجز
حكمي يوجد ولا رق فيه كالحجر في حق والمقيد في حق الامام والصبي العاقل
في ملكه لحق الجوانب الاب فان كل واحد منهم عاجز حكما في حق التصرف وليس
برقيق انتهى وفيه نظر فان الحد لا يوجد الا بتمام اجزاء حد الرق من قوله
عجز حكمي الى قوله عرضة للتملك وما ذكره من صور العجز الحكمي مسلم لكن لا يحل
وجه يصير به الشخص عرضة للتملك فافهم وهو وصف لا يتجزى التجزي
في الاصل بالهمزة لكن الفقهاء ليس الهمزة تخفيفا كما هو مذهب بعض العرب في
المهموز فصار يتجزى بالواو ثم قلبوا الواو لوقوعها طرفا يا فقالوا اي الرق
وصف قائم بالمرقوق لا يقبل التجزي في الاصح لما ذكره محمد في اخر دعاوى
الجامع الكبير من ان مجهول النسب لو اقر بان نصفه ملكه فلان يجعل
عبدا في شهادته وجميع احكامه من غير ذكر خلاف ولم يجعل نصفه عبدا
ونصفه حرا في الاحكام بحيث لو انضم مثله اليه فيكونان كحر في الشهادة
كما اقيمت المرأتان مقام الرجل وان ثبت عليه ما اقر به من مملوكية النصف
لمن اقر له به وفي هذا الاستدلال نظر اذ لا تدل هذه المسئلة على عدم تجزي
الرق لان الشهادة انما تقبل من حر فلهذا لا تقبل شهادته وما ذكره
من الضم لا يمكن ههنا لان التكلم من النصف الشائع لا يتصور بخلاف
المرأة غاية الامر ان يكون ملحقا بالرق في الشهادة لا ان يكون رقيقا

ولقائل ان يقول سلمنا امتناع تجزى الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه انتهاء
لان وصف الملك يقبل التجزى فيجوز ان يثبت الشرع للولى حق الخدمة
في البعض ويجعل العبد في البعض الاخر مشاعا ولا تثبت الشهادة والولاية
ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزى لابتنائها على كمال الاهلية فينعدم برقية
البعض لا يقال الرقية والحرية متضادان فلا يجتمعان لان الممتنع
ان يكون الموصوف بالحرية الفعلية موصوفا بالرق ولا قائل بذلك
بل المحل متصف بهما مشاعا كما اذا ملك زيد نصف عبد مشاع فانه قد
اجتمع مالكية زيد وعدم مالكيته باعتبار النصفين فتفطن لذلك
قوله كالعتق الذى هو ضده لا خلاف في ان العتق لا يتجزى لانه قوة
حكمية يصير بها الشخص اهلا للمالكية والشهادة والولاية ويمتنع بها
عن يد المستولى حتى لا يملكه بالقهر وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور
في البعض دون البعض وفي قوله الذى هو ضده اشارة الى عدم تجزى
الرق لعدم خلو المحل عنها فلزم من عدم تجزى العتق عدم تجزيه ضرورة
والحاصل انهم اتفقوا على عدم تجزى العتق والرق وعلى قابلية الملك
التجزى ثبوتا وزوالا لاجماعهم على جواز بيع العبد من اثنين وبيع النصف
وتبقية النصف الاخر فيلزم من عدم تجزى السبب عدم تجزى المسبب فان قلت
ينبغى ان يكون الملك غير متجز لان سببه وهو الرق لا يتجزى والمسبب يثبت
بحسب ثبوت السبب على ما قلتم قلت مرادنا بالسبب هناك العلة لان الرق مقترن
بالكفر ولا كذلك الرق والملك لان الرق سبب محض لا يلزم من ثبوته ثبوت
الملك والعلة انما هى الشراء والاستيلاء والهبة والصدقة والارث
فلهذا قلنا يتجزى الملك ولم يتجزى سببه لانه ربما يوجد الشراء في البعض
دون البعض وكذا اخواته **قوله** وكذلك الاعتاق عندهما لا يتجزى الخ
اعلم ان اصحابنا اختلفوا فيما به العتق وهو الاعتاق اهو رفع للملك ام للرق
واثبات العتق فقال ابو يوسف ومحمد بالثانى والرق لا يتجزى بالاجماع
فكذلك الاعتاق لعدم تجزى لازمه وهو العتق اتفاقا لانه مطاوعه

يقال اعتقه فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوعة هى حصول الاثر عن تعلق
الفعل المتعدى بمفعوله واثر الشئ لازم له فلو تجزى الاعتاق بان
يقع على جزء من المحل دون جزء لزم تجزى العتق ضرورة فاللازم باطل
بالاتفاق فالملزوم مثله لان محل الاعتاق والعتق واحد وهو الرقيق
وتجزيهما **قوله** وقال ابو حنيفة انه ازالة الملك الخ يعنى ان الاعتاق ازالة
الملك لانه تصرف قولى من تصرفات العبد فلا يتعلق الا بحقه وهو المالية
والملك وذلك متجز بالاتفاق وحاصل قولهما ان الاعتاق اثبات العتق
قصدا وازالة الملك ضمنا واثباته بان الرق الذى هو ضده وهما لا
يتجزيان ولا يتجزى بالاعتاق واذا لم يتجز كان اثباته في بعض المحل اثباتا في
الكل وحاصل **قوله** ان الاعتاق ازالة الملك قصدا ويثبت العتق ضمنا للازالة
لان المرء انما يتصرف فيما هو حقه لا فيما هو حق غيره وحقه في الملك وهو
متجز فكان الاعتاق الذى هو اسقاط متجزيا لان ثبوت المعلول بقدر ثبوت
العلة **قوله** وهذا الجواب ضعيف الخ حاصله ان التنافى يلزم اذا كانت المالكية
والمملوكية من جهة انه مال كما قيد به المصنف رحمه الله اما اذا كان
مملوكا من حيث كونه مالا ومالكا من حيث كونه ادميا فلا تنافى لاختلاف
الجهة ولا يخفى ان وجه الضعف المذكور وهو السؤال بعينه فكانه يقول
السؤال على حاله واجاب بعض الشراح بانه عند اختلاف الجهة يلزم التنافى
ايضا لانه اذا كان مالكا للمال من حيث انه ادمى وهو وما في يده من المال
ملك لمولاه يلزم ان يكون الشئ الواحد مملوكا لشخصين في حالة واحدة
لكل واحد منهما على الكمال وهو محال واجاب بعض مشايخنا بانه لا يجوز ان
يكون مالكا باعتبار المالية لما يلزم عليه من احد المحذورين انما تملكه
لنفسه اذ لا فرق بينه من حيث هو مال وبين غيره من سائر الاموال فيجوز
له بيع نفسه من غيره فيما اذا وهبه السيد من نفسه مثلا وهو محال التنافى
لوازم الصفتين او التخصيص بغير مخصص فيما خصت مالكيته بما سوى
نفسه من الاموال فاذا لا يملك العبد شيئا من الاموال وان ملكه لفوات اهليته

الآدمية ومملوكا باعتبار ص

يقال

منه فوانا قد ينزل منزلة الجماد وهو كلام حسن جيد فافهمه **قوله** حتى لا
يملكه العبد الخ ولم يأذن وسوا كانت الامة المعتدة للوطئ ملكا للسيد
باذنه واذن له فيه اوكانت ملكا للمكاتب فلا يملك من فيه رق شيء وطئ
امة الا بعقد نكاح لان الشراء من احكام الملك كالاعتاق فلا يملكه الا من
يملكه وملك المكاتب ناقص ولذا لا ينفسخ النكاح بملك زوجته **قوله**
كالذمة الخ ان قلت سلمنا ان الذمة من كرامات البشر وكمالات حاله
ولكن لما قال المصنف لرق ينافي كمال الحال مثل الذمة وللعبد ذمة قلت
نعم للعبد ذمة لكن ليست بذمة مطلقة بل هي ناقصة ضعفت بالرق
ولهذا قلنا ان ذمته لا يحتمل الدين بنفسها لضعفها حتى لا يطالب به الا
اذا انضم اليها مالية الرقبة والكسب فيستوفى من الرقبة والكسب ان كان
يصرف الكسب الى الدين اولا فان لم يف به اولم يكن له كسب يصرف مالية
الرقبة اليه بان يباع في الدين اذا لم يفده مولاه خلافا لزفر والشافعي
ولا يباع ما بقي من الكسب بالاجماع وان لم يمكن بيعه كالمدبر والمكاتب ومعتق
البعض عند ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه اخل بذمة والرق اثر في التنصيف
كما دل عليه اشارة قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب
ولما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال لا يتزوج العبد اكثر من ثنتين و
كذا على النساء ينتصف بالرق الى النصف حتى يصح نكاح الامة اذا تقدم
على الحرة ولا يصح اذا تأخر او قارن لتعذر التنصيف في المقارنة **قوله**
ينتقص منها عشرة دراهم يعني اذا بلغت قيمة المرقوق المقتول دية الحر
او زادت عليها ينقص منها شيء له خطر في الشرع وهو عشرة دراهم اذ بها
يتم نصاب المهر والسرقة احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر خلافا
لابي يوسف والشافعي حيث اوجبا قيمته على العاقلة بالغة ما بلغت **قوله**
لان كمال خطر الانسان بكمال مالكيته الخ لكن يقول ظاهر هذا التعليل يقتضي
ان تنتقص قيمته عن دية الحر لانتفاء احد المالكيتين وكذا ما قدمناه من
ان للرقبة اثرا في التنصيف بالدليل والجواب ان المالكية نوعان مالكية المال

وكمالها

وكمالها بالحرية ومالكية النكاح وثبوتها بالذكورة فالعبد قد ثبت له
مالكية النكاح بكمالها وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر في ماله
لا لنقصان في مالكية العبد ولم تنتف فيه مالكية العبد بالكلية حتى
يناسب تنصيف ديته بل انما تمكن فيه نقصان لانها بسببين ملك الرقبة
وهو منتف للعبد وملك اليد على النص وهو ثابت له فلزم بواسطة نقصان
ملك اليد نقصان شيء من قيمته فقدرناها بعشرة لانه قد اعتبره الشرع
في اقل ما يستوفى به على الحر استمتاعا **قوله** عند ابي حنيفة وابو يوسف معه في رواية
عنه **قوله** وعند محمد والشافعي وابي يوسف في رواية اخرى **قوله** اي صح
اقرار المأذون بالسرقة التقييد بالمأذون هنا ليس بظاهر بل مفسد لانه
لا فرق بين اقرار المأذون والمحجور بالسرقة المستهلكة بفعله ويجب عليه
القطع بغير ضمان عندنا سواء صدقه المولى على السرقة او كذبه وقال زفر
باسقاط القطع ووجوب المال في الحال ان كان مأذونا وبعد العتق ان كان
محجورا وكان الشارح رحمه الله انما قيد بالمأذون لقول المصنف رحمه الله
تعالى بعد وفي المحجور اختلاف فظن ان صحة اقراره بالسرقة المستهلكة والقائمة
بالاتفاق اذا كان مأذونا وليس كذلك اذ لا فرق بين المأذون وغيره عند
الثلاث واما اقراره بسرقة العين القائمة في يده فصحيح في حق المال اذا كان
مأذونا بالاجماع حتى ترد على مالكها وكذا في حق القطع ايضا خلافا للمامر
فلو ذكر الشارح قوله اذا كان عندنا قوله والقائمة لكان اولى كما ذكرناه
قوله يعني اذا اقر العبد المحجور عليه بالسرقة فان كان المال قائما قطع لا ضمان
قوله تكرار لا فائدة فيه وليس هو مقصود المصنف بل ولا يطابق صنع الشارح
على ما لا يخفى وكان المناسب ان يقول الخ يعني في اقرار العبد المحجور بالسرقة القائمة
اختلاف بين علمائنا الثلاثة فعند ابي حنيفة يصح اقراره مطلقا فيقطع ويرد
المال على مالكه وعند محمد لا يصح ولا يرد المال **قوله** والمرض وهو حالة
الخ وعند الاطباء هو هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يجب عنها بالذات
افة في الفعل **قوله** لان المرض من اسباب العجز جواب لما **قوله** كالنكاح بمهر المثل

م كان العقر

والنفقة واجرة الطبيب قوله مستند الى اوله اى حال كون الحجر فاذا اتصل به
ثبت الحجر مستند الى اول المرض يعنى يصير من اوله موصوفا بالاماتة قوله
كالهبة والمحاباة اى البيع بصفة المحاباة كان يبيع ما يساوى الفا
بخمسمائة مثلا او يشترى بالف ما يساوى خمسمائة لان ركن التصرف صدر
من اهله مضافا الى محله فينفذ نفاذا موقوفا لحصول الشك فى ثبوته بسبب
الحجر مع امكان التدارك ثم النسخ والنقض اذا زال الشك بالبرء يلزم ذلك
التصرف لعدم وجود علة الحجر فى حقه واذا زال بالموت ينقض ان احتيج الى
نقضه لتحقق علة الحجر فى حقه وهو المرض المستعقب للموت قوله فى هذا المعتق
حكمه حكم المدبر قبل الموت فيكون مستندا الى اول المرض لان سبب الحجر مرض مميت
ولا يظهر انه مرض مميت الا باتصاله بالموت لان الموت يحصل بضعف القوى
وترادف الالام عبد فى سائر الاحكام وحكم الحر المديون بعد الموت فيسعى
للغرماء فى كل قيمته وللورثة فى ثلثيها اذا لم يكن للميت مال سواه قوله اشارة
الى جواب بنقض اى نقض اجمالى وهو ان يقال ما ذكرتم من الدليل على عدم نفاذ العتق
المريض غير صحيح لما تخلف الحكم عنه فى اعتاق الراهن لكنه متخلف عنه فيه
لنفوذ العتق منه فلا يكون صحيحا قوله والجواب ان يقال الخ نسلم الخ فان
قلت فكيف صح الايصاء مع وجود سبب الحجر وتعلق حق الورثة قلت صح
استحسانا بالسنة لقوله عليه الصلوة والسلام ان الله تصدق عليكم بثلث
اموالكم فى اخر اعماركم زيادة على اعمالكم فضعوها حيث شئتم ولان الانسان
لما كان مغرورا بامله مقصرا فى عمله ابقى له الشارع ثلث ماله تحت تصرفه
ليتدارك به بعض ما فرط فيه عند حلول آثار منيته فضلا منه ورحمة ومنها
الحيض والنفاس جعلهما احد العوارض لاتحادهما صورة وحكما وهما لا
يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء قوله لبقاء الذمة والعقل
وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة على وفق
القياس كالطهارة عن سائر الاحداث لكن فى فوات الشرط وهو صحة الاداء
فلا يمكن القول بوجوب الاداء ضرورة فوات شرطه وفى القضاء حرج وهو

مدفوع

مدفوع بالنص فيسقط بوجودهما نفس وجوده قوله وقد جعلت الطهارة
عنهما شرطا جواب دخل مقدر تقديره ان يقال الطهارة عنهما شرط كما شرطت
الصلوة شرطت لصحة الصوم ايضا فهلا اسقط الصوم كما سقطت الصلوة
فقال جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصلوة ولصحة الصوم نصا بخلاف
القياس فانه يقتضى ان يصح الصوم معهما كما يصح مع الحدث والجنابة الا ان
الشارع نص على عدم صحته معهما بقوله عليه الصلوة والسلام تدع الحائض
الصوم والصلوة ايام اقرائها وقد اجمعت الامة على تحريمهما على الحائض وبالجملة
هى غير معقول المعنى ولذا قال امام الحرمين كون الصوم لا يصح من الحائض لا
يدرك معناه لان الطهارة ليست شرطا فيه قوله فلم يتعدى القياس اى لم يتعد
حكم الاسقاط بهما من صحة الاداء الى وجوب القضاء فبقى على القياس فى حق وجوب
القضاء مؤيدا بقول عايشة رضى الله عنها فى الصحيحين لمعاذة العدوية حين
قالت لها ما بال الحائض تقضى الصوم ولا تقضى الصلوة كان يصيبنا ذلك فنؤمر
بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلوة ثم مع انه لا حرج فى قضائه لان الحيض لا
يتصور ان يستغرق جميع الشهر فلم يسقط اصل وجوبه عن الذمة وان سقط
اداؤه فوجب اداؤه بخلاف الصلوة لان قضاء الصلوة عشرة ايام من كل شهر
مع الوقتيات فى غاية الحرج بالنسبة الى قضاء الصوم عشرة ايام فى احد عشر
شهرا خالية عن اداء واجب على ما هو محسوس بالضرورة فان قلت وجوب القضاء
يبتنى على وجوب الاداء وقد سقط فى الصوم وجوب الاداء فكان ينبغى ان لا
يجب القضاء قلت يكفى فى وجوب القضاء اشتغال الذمة بالواجب كما فى النائم والمسافر
على ان القضاء انما يجب بالنسبة الى الذى يجب به الاداء وقد سبق ذلك فى بحث الوقت
قوله فان قيل ينبغى ان يكون النفاس مسقطا للقضاء الخ لو اورد الشارح هذا
السؤال وجوابه مع السؤال الذى بعده وجوابه عن قول المصنف رحمه الله
مع انه لا حرج فى قضائه لكان اولى لان القضاء لم يتقدم ذكره فكيف يرد السؤال
على ما لم يتقدم له ذكر قوله انه ينافى احكام الدنيا مما فيه تكليف بيان القسم الاول
وانما يسقط بالموت ما هو من باب التكليف لان التكليف يعتمد القدرة فلا يجب اداؤها ولا

قوله

يجباداء الزكوة فى التركة عندنا وعند الشافعى يجب الزكوة فى تركة الميت وان لم
يوص بها والخلاف بيننا وبينه مبنى على اصل مختلف فيه وهو ان المقصود من
حقوق الله تعالى ماذا فعندنا هو الفعل وعنده هو المال وثمرة الخلاف تظهر
فيما لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان يأخذ منه مقدار حقه اتفاقا ويسقط
به الواجب عن ذمة صاحب المال وكان له استرداده منه **قوله** وهذا على
نوعين بل على ثلثة انواع لانه لا يخلو من ان يكون متعلقا بالعين او بالذمة
لكن الشارح لم يذكر بيان ما كان بطريق الصلوة فائدة القسم الثانى
عن نوعين **قوله** كالمرهون والمستاجر والمبيع الذى لم يقبض **قوله** ومقصود
صاحب الحق هو ذكر العين المناسب لتلك العين يعنى المقصود فى حقوق العباد
سلامة العين لمالكها ولهذا الوظفر فيها يجوز له اخذها بنفسه من غير
اذن من هى فى يده بخلاف العبادات لان المقصود فيها انما هو الفعل لتحقق
الابتلاء **قوله** اى ببقاء ذلك العين لعين مؤنثة وتذكير الضمير فى المتن على
تاويل المذكور او على تاويل العين او الحق **قوله** وان كان الامر المشروع عليه
لحاجة غيره دينا متعلقا بالذمة فحكمه انه لم يبق بمجرد الذمة القائمة
تقديرا حتى ينضم اليه اى الى مجرد الذمة مال تخلف عن الميت او ما يؤكد به
الذمم وهو ذمة الكفيل فحينئذ تصير ذمته المقدرة كالمحققة فيبقى
الدين ببقائها **قوله** اى على الذمة على تاويل المذكور ولا حاجة اليه لان
الضمير راجع الى المجرد لا الى الذمة حتى يحتاج الى التاويل لكن الشارح ارجع
الضمير الى الذمة على تاويل المذكور كما فعله الشارح بقرينة الضم فانه انما
يكون الى الذمة ولا يخفى انه اذا كان فى الكلام ما يصلح موجعا الى الضمير من
غير تاويل فهو اولى مما فيه تاويل فافهم **قوله** هذا نقض على التعليل المذكور
الخ اى نقض اجمالى وطريقه ان يقال ما ذكرتم من الدليل غير صحيح بجميع وجوه
مقدماته لانه لو كان صحيحا لما تخلف الحكم عنه فى تلك الصورة لكنه متخلف
عنه فيها فلا يكون صحيحا وهو قياس استثنائى فيه الشرطية المتصلة و
النتيجة نقيض المقدم لاستثناء نقيض التالى وحاصل هذا النقض ان يقال ما

مقدار الزكوة عنده كالدائن اذا ظفر
من مال المديون بمال من جنس حقه حيث
كان له ان يأخذ منه صح

ذكرتم من الدليل على صحة الكفالة عن الميت المفلس غير صحيح لانه لو كان صحيحا
لما تخلف الحكم عنه فى حق العبد المحجور عليه اذا اقر بالدين لكنه متخلف
عنه لصحة الكفالة بالدين عنه فلا يكون صحيحا **قوله** لان ذمته فى حقه
كاملة فان قلت لو كانت ذمة العبد كاملة لما احتيج الى ضم مالية رقبته اليها
لتقوى على احتمال الدين قلت انما فعل ذلك ليتمكن الغرماء من استيفاء الدين
من ماليته التى هى حق المولى نظرا لهم لا لعدم كمال الذمة **قوله** قال بعض الشارحين
هنا قسم اخر الخ هذا القسم ذكره المصنف فى بعض نسخ المتن وكانه لم يذكر
فى نسخة الشارح التى شرح عليها حيث لم يتعرض لشرحه **قوله** ولفظه وما
شرع صلة الا ان توصى فيصح من الثلث يعنى ما شرع صلة كنفقة الاقارب
المحارم وصدقة الفطر ونحوها يبطل بالموت لان ضعف الذمة بالموت
فوق ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلوة الا ان يوصى بذلك فيصح
من الثلث لان الشرع اطلق له التصرف فى ثلث ماله نظرا له فان قلت كيف
تصح الوصية بنفقة المحارم والوصية للوارث لا تجوز قلت المراد الايصاء
لمحرم غير وارث كالخال الفقير مثلا مع وجود الابن **قوله** ولقائل ان يقول
الى اخره الجواب ان هذا القسم وان تقدم ذكره انما ذكر استيفاء للاقسام
فلا يكون تكرارا خاليا عن الفائدة على ان الحيثية التى ذكرها ليست هى
الفائدة التى ذكرها هناك فلا يكون تكرارا اصلا فافهم **قوله** وان كان
حقا له هذا هو النوع الثالث من القسم الثانى اى ان كان الامر المشروع حقا
للانسان وثابتا له فحكمه ان يبقى لاجل الميت من تركته ما تنقضى به الحاجة
الحاصلة من اجله التى لا تنقضى الا بذلك القدر من ماله لانه مخلوق محتاج
والموت لا ينافى الحاجة فيبقى له ما تنقضى به حاجته **قوله** فقدم جهازه
وهو كلفة تكفينه من فراشه الى ان يوارى عليه لحده على قضاء دينه لان
حاجته الى التجهيز اقوى من قضاء الدين كما ان لباسه حال حياته مقدم على
قضاء دينه ولقائل ان يقول حال حياته ذمته باقية صحيحة فالدين متعلق
بها بخلاف الموت فان ذمته ضعفت وخربت به فلا يحتمل الدين ولذا

فالموت اولى

مال الشافعي رحمه الله الى تقديم الدين نظرا الى هذه الحيثية هذا اذا لم
يكن الدين متعلقا بالعين اما اذا كان متعلقا كالمرهون والمستاجر و
المشترى قبل القبض والعبد الجانى فصاحب الحق احق من العين من صرفها الى
التجهيز على ما مر **قوله** ثم ديونه يعنى ان فضل شئ من بعد التجهيز قدمت
منه ديونه على وصاياه لان قضاء الدين اهم من الوصية لانه واجب
وهى صلة وبه يحال بين العبد وربه لابها كما نطقت به النصوص
فكان الانظر فى حقه تقديم قضاء ديونه على تنفيذ وصاياه ثم ما فضل
عن كلفة دفنه وقضاء ديونه نفذت وصاياه من ثلثه من غير توقف
على اجازة الورثة لقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين فانه تعالى
ابقى له من ماله ما يتدارك به ما فرط وهو امره فى الحاجة من خلافة
الورثة عنه وفى هذا الدليل مناقشة **قوله** نظرا الى ما يتعلق بالجميع اى
تبتنى هذه الحقوق المذكورة على الترتيب المذكور نظرا الى ان النفع فى الكل
راجع اليه كما بينا **قوله** وهو نكاح او ولاء فكان اولى ويتصل به نسبا او
سببا كزوج وهو ابن عم **قوله** اى الاجل ان الموت لا ينافى الحاجة لكان الانسب
اى لاجل ان ~~الموت لا ينافى الحاجة~~ الميت يبقى له من تركته ان ينال ما تقضى
به حاجته **قوله** بقيت الكتابة بعد بيع المكاتب واما بقاء المملوكية الى
وقت الاداء فثابت بطريق التبع لبقاء مالكية سيده لا بطريق ممتنع لثبوت
ما يقتضيه لان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبة
اذ المكاتب عبد ما بقى عليه درهم من الضرورة الداعية اليه ولقائل ان
يقول ان حرية المكاتب الميت لا بد من ان تستند الى زمان فالحكم ببقاء الكتابة
والمملوكية بعد الموت لزم العتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان
جعل الحرية مستندة الى اخر الحياة على ما قيل ان بالموت يتحول بدل الكتابة
من الذمة الى التركة فتحصل فراغ ذمة المكاتب وهو يوجب الحرية الا
انه لا يجوز الحكم بها ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بعتقه فى اخر
جزء من اجزاء حياته فقد استندت المالكية والمملوكية بتقرر العتق الى

اجزاء

وقت

وقت الموت فلا يكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقية
والجواب ان معنى بقاء الكتابة حرية الاولاد وسلامة الاكساب عند
تسليم الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق فى المكاتب شرط لذلك فيثبت
ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالملك فى المغصوب لما ثبت شرط الملك البدل
ثبت عند اداء البدل مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب حال اداء
البدل هالكا **قوله** تغسل المرأة زوجها اذا مات وهى فى العدة وان
كانت محرمة او صائمة الا ان يكون معتدة فى نكاح فاسد بان تزوجت
المنكوحة ففرق بينهما وردت الى الاول فمات وهى فى عدة النكاح الفاسد
ولو انقضت بعد موته غسلته والا ان كانت اختان اقامة كل منهما البينة
انه تزوجها ولا يدرى الاولى منهما او كان قال لنسائه احداكن طالق ومات
قبل البيان فلا تغسله واحدة منهن وكذا لو بانت قبل موته بسبب من الاسباب
لردتها او تمكينها ابنه او طلاقها منه لا تغسله وان كانت فى العدة و
ارتدت بعد موته واسلمت قبل غسله لا تغسله خلافا لزفر فى هذه وكذا
لو كانا مجوسيين فاسلم ولم تسلم هى حتى مات لا تغسله فان اسلمت غسلته
خلافا لابى يوسف هكذا ذكر فى المبسوط وذكر ايضا فيمن وطئ اخت زوجته
بشبهة حتى حرمت عليه زوجته الى ان تنقضى عدة الموطوءة فمات فانقضت
لا تغسله زوجته وذكر فى المنظومة وشرحها فى هذه ومسئلة المجوسية
انه لا يحل لها غسله خلافا لزفر وكذا لو وطئت الزوجة بشبهة فاعتدت
فمات زوجها فانقضت عدتها باثره عند نا ولا تغسل الامة مولاها خلافا
لزفر لانها صارت اجنبية وكذا ام الولد لان عدتها للاستبراء لا انها
من حقوق الوصلة الشرعية بخلاف عدة الزوجة **قوله** بخلاف ما اذا
ماتت المرأة الخ فان قبل الموت ابقى المالكية من المملوكية لان المالكية
سمة القدرة والموت مناف لها والمملوكية سمة العجز والموت غير مناف
لها فاذا لم يبق المملوكية لا يبق المالكية بالطريق الاولى ولهذا قلنا الملك
فى المملوك انما شرع لقضاء حاجة المالك لا لحاجة المملوك فيبقى ما بقيت الحاجة

المالكية

ولا تبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة الى اثباتها الا انها لم تشرع
لحاجة المملوك وانما شرعت حقا عليه فلو بقيت لانقلب الموضوع وصارت
حقا له **قوله** وقد وقعت الجناية على اولياء الميت من وجه الخ جواب دخل
مقدر تقديره لم لا يكون القصاص من حوايج الميت وحقا له والمتلف نفسه
انتفاعه بجنايته اكثر من انتفاع غيره بها فاجاب بان الجناية قد وقعت
على حق اولياء الميت وورثته لكونه مندوبا اليه وليس كذلك فان احدهم
لو استوفاه او عفى عن الجاني صح ذلك منه وسقط به القصاص ولا يضمن
لبقية الورثة شيئا **قوله** ولا عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ جواب سوال
بان يقال قد قلتم انه لا يجوز الاستيفا قبل حضور الغايب الكبير لانه اهل
للعفو واحتمال وجوده منه راجحا على عدمه لكونه مندوبا اليه فلم لا
يوخر الاستيفا حتى يبلغ الصغير اذا كان ثم صغير في الورثة لاحتمال العفو
المندوب اليه منه فاجاب بانه لا عبرة بتوهم وجود العفو منه بعد
البلوغ لان فيه ابطال الحق الثابت للوارث الكبير يقينا بالاحتمال **قوله**
وقال القصاص موروث لما قلناه من ان السبب ينعقد للمجروح اولا انعقادا
يقوم به مقام حقيقته سببه ولهذا صح عفوه وما هذا سبيله انما
يكون انتقاله الى من يخلفه بطريق الوراثة **قوله** وهو ما يضاد العلم الخ
الجهل على نوعين بسيط وحد بانه عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما
ويقابله العلم مقابلة الملكة والعدم وقيل هو صفة تضاد العلم في محل قابل
له فهو وجودي فيكون التقابل بينه وبين العلم تقابل التضاد وهو بهذا
المعنى ليس بعيب لانه طرى يمكن ازالته بالتعلم وانما العيب في التقصير في
ازالته ومركب وحد بانه اعتقاد جازم غير مطابق للواقع مع اعتقاد
مطابقته وهو عيب لا يمكن ازالته بالتعلم لان صاحبه يعتقد انه عالم
فلا يشتغل بالتعلم **قوله** ولانه لما كان قادرا الخ جعل الشارح هذا
جوابا اخر كونه من جملة من العوارض ولا يخفى انه انما يستقيم جوابا عن جعله
من المكتسبة دون السماوية فلو قال وانما جعل من المكتسبة لانه لما كان

قادرا الخ لكان انسب ثم لا يخفى ايضا ان هذا التوجيه انما يحتاج اليه في الجهل
البسيط لكونه جليا اما المركب فلا يحتاج فيه الى ما ذكرنا في توجيهه لكونه
كسبيا فتامل تفهمه **قوله** كجهل من انكر خبر الاحاد الخ هذا غير مناسب لحل
المتن بل كان المناسب ان يقول كقول المعتزلة بنفيها وانه تعالى حي بلا حياة
وعالم بلا علم وقادر بلا قدرة وهكذا الخ الصفات وكقول المشبهة
بانها حادثة قابلة للزوال وينكر حشر الاجساد بعد قوله احكام الاخرة
قوله مثل جهل المعتزلة الخ كجهل المعتزلة بعذاب القبر وقولهم السوال
والميزان والصراط والشفاعة لاهل الكباير واخراجهم من النار والروية ونحوها
بعد ثبوتها بالدليل الواضح وكذا قول القائلين من الحكما بنفي الحشر الثاني
ومن الجهمية بانها دخلود النار والجنة واهلهما ومن سائر الفرق الاسلامية
المائلين من طريق السنة والجماعة بما يخالف الادلة القطعية ولا يخفى ان
المراد هنا بالجهل المركب **قوله** وهذا النوع من الجهل دون جهل الكافر اي
لان صاحب الهوى متاول بالقران اي يصرفه عن ظاهره لدلالة عن نقيض معتقده
ويحمله على وفق معتقده ولانه يتبدد وان اظهره مثل الكافر ولكنه لا يكون
عذرا في الاخرة لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة **قوله** لقوله
ولا تاكلوا الخ واعلم ان نص الكتاب ليس بقطعي لانه قوله وانه لفسق يحتمل ان
يكون حالا فيكون قيدا للنهي عن اكل ما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يراد
بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر عليه غير اسم الله لقوله وانه
لفسق فان الفسق هو ما اهل لغير الله وايضا القسمة لا تنافي الشركة
كما في قوله ولا الضالين فقولوا امين **قوله** الثاني الجهل في موضع الاجتهاد اي
النوع الثاني من مطلق الجهل الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح وهو الذي لا يخالف
الكتاب ولا السنة المشهورة ولا الاجماع بان يكون الجهل واقعا في حكم
يمكن ان يكون الجهل في ذلك الحكم اجتهادا صحيحا لوجود ما يصلح دليلا للاجتهاد
من ظاهر كتاب او سنة او اجماع او قياس مثل ان يكون للمقتول وليان فيعفو
احدهما عن القتل ثم يقتله الاخر ظانا بان حق القصاص على القاتل باق

ان قيل له انما العدم علم بعفو صاحبه او لعدم
علمه بان عفو صاحبه مسقط للقصاص

قادرا

الولاية

على ظنه ان الولايتين قد ثبت لكل منهما على الكمال فلا تسقط ولاية اقتصاص
احدهما بعفو الاخر فلا يقتص من الولي القاتل الا ان جهله بسقوط القصاص
جهل في موضع الاجتهاد لان من اهل المدينة من قال بان القصاص لا يسقط
بعفو احد الاولياء حتى يكون لمن لم يعفو استيفاؤه وذلك شبهة صالحة لدرء
القصاص الجهل في موضع الشبهة كما لو علم بالعفو في مسئلتنا المذكورة
قبل القتل ولم يعلم بان القود يسقط به لان الظاهر ان تصرف الغير في
حقه غير نافذ وسقوط القود عند عفو احدهما باعتبار امر خفي وهو عدم
تجزي القصاص وهو موضع اشتباه فيصير بمنزلة الظاهر في ايراث الشبهة
قوله يصلح عذرا اي اذا وقع موقع الاجتهاد شيء من الدم الى الفطر وقال ابن
حزيمة هذا الحديث شبهه اذا وقع موقع الشبهة **قوله** على ظن انها فطرته
من غير استفتاء ولا بلوغ حديث **قوله** فان عند الاوزاعي الحجامة تفطر الصائم
لقوله عليه الصلوة والسلام افطر الحاجم والمحتجم رواه الترمذي ودليل
الجمهور انه عليه السلام احتجم وهو صائم رواه البخاري وغيره وكان ذلك
في السنة العاشرة وقوله افطر الحاجم والمحتجم كان في الثانية فيكون
ناسخا له وصرح بالنسخ ابن عبد البر والشافعي وذهب بعضهم الى انه
ليس بمنسوخ وان هذا الحديث لا يصلح ناسخا لانه عليه السلام كان محرما
ولم يكن قط محرما مقيما ببلدة واوله بان المراد تعرضا للفطر اما الحاجم
فلانه لا يامن من وصول شيء من الدم الى جوفه عند المص واما المحجوم فلانه
لا يامن من ضعف قوته بخروج الدم فيؤول الى الفطر وقال ابن حزيمة وشمس
الائمة هذا الحديث ورد في حاجم ومحجوم كانا يغتابان الناس وفيه نظر
لان الغيبة لا تفطر وكذا عند علي وعطا واحمد بن حنبل واسحاق و
ابو ثور وابن حزيمة وابن المنذر وابو الوليد وابن حبان رضي الله عنهم
قوله ولكن قال شيخ الاسلام ان الصائم لو احتجم فظن ان ذلك يفطره
ثم اكل متعمدا ولم يستفت عالما ولم يبلغه الحديث او عرف نسخه او تأويله
وجبت عليه الكفارة لان ظنه مجرد جهل وهو غير معتبر فان استفتى فقيها

عند الجمهور ومذهب عائشة و
الاوزاعي رضي الله تعالى عنهما انها
تفطر صح

يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد او بلغه الحديث ولم يعرف نسخه ولا
تأويله لا كفارة في الوجهين عند ابي حنيفة ومحمد والحسن بن زياد لان
الفتوى عمدة العامي وان احتملت الخطا والحديث لا يكون ادنى درجة من
الفتوى وان كان منسوخا ولم يعرف ناسخه وقال ابو يوسف عليه الكفارة
اذا افطر بعد الحجامة متعمدا على ظن انها فطرته ولو بلغه الحديث ما لم
يستفت لان معرفة الاخبار مفوضة الى الفقهاء فليس للعامي ان ياخذ
بظاهر الحديث لجواز ان يكون مصروفا عن ظاهره او منسوخا وانما له
رجوع الفقهاء فاذا لم يسال فقد قصر فلا يكون معذورا لترك الواجب فتبين
ان الظن في هذا الموضع بدون اعتماده على فتوى او حديث ليس بمعتبر
وان قول الاوزاعي في ذلك ليس بشبهة كقول من قال بفساد الصوم بالغيبة
لانه مخالف للقياس فلا يكون معتبرا في سقوط الكفارة **قوله** وينبغي ان
يكون هذا اذا لم يبلغه قول الاوزاعي اما اذا بلغه وعمل به فلا كفارة
لانه لا يكون ادنى حالا من ان يستفتي فقيها فيفتيه بالافطار لما لا
يخفى من علو شان الاوزاعي رضي الله عنه وان قوله في ذلك مخالفا للقياس
لما في حديث الحجامة من امكان قياس الخارج المتفع به في افساد الصوم
على الداخل المنتفع به بخلاف حديث الغيبة فانه خال عما يتوهم اجراء
القياس فيه ويمكن حمل كلام المصنف رضي الله عنه لتنتفي فيه المخالفة
بين كلامه وكلاهما فتامل **قوله** فصار شبهة في سقوط الحد الشبهة
تسمى شبهة اشتباه وهي اعني الشبهة في الفعل بان يظن ما ليس بدليل الحل دليلا
فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة بخلاف الزفر لكن لا يثبت النسب ولا
تجب العدة لان الفعل قد محض زنا بخلاف شبهة المحل وتسمى شبهة
الدليل وهي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن تخلف الحكم عنه لمانع
كما اذا وطي جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان
الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل اعني قوله عليه الصلوة والسلام انت
ومالك لابيك واما جارية الاخ او الاخت فليست محل الاشتباه اصلا

لا لشبهة الفعل ولا لشبهة المحل فلا يسقط بها الحد ولا يثبت بها نسب
ولا تجب بها عدة **قوله** ومن اسلم ولم يهاجر الينا وكذا اذا نزل خطاب
ولم ينتشر بعد في ديارنا كما في قصة اهل قبا وهذا النوع يكون عذرا
في الشرايع وهذا هو الفرق بين النوع الثاني وهذا النوع من الجهل
حتى لا يجب عليه قضا في المسئلة الاولى قضا ما فاته من العبادات بعد
الاقامة في دار الاسلام بقدر ما لبث مسلما في دار الحرب لانه لا بد من
التكليف في سماع الخطاب حقيقة بالبلوغ او تقديرا بالشهرة في محله
وبه خرج الجواب عن قول زفر بان القضا يجب عليه ظانا بقبوله الاسلام
صار ملتزما لاحكامه ولكن قصر عليه الخطاب وذلك لا يسقط القضاء
عنه بعد تقرر جواب السبب الموجب في حقه وهو الاسلام كالنايم اذا
انتبه بعد مضي وقت الصلوة ولو زوجها غير الاب او الجد من غير كفو
ولو بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا وهذا هو المذهب وذكر في شرح
الوقاية للمصنف انه يصح النكاح في هذه الصورة لكن يكون لها الفسخ
ولا يوجد له رواية والله اعلم **قوله** لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى
به يكون موقوفا على الاجازة كتصرفات الفضولي والعبد المحجور **قوله**
حتى لو تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر ينفذ تصرفهما عليهما بثبوت العزل
بالحجر **قوله** الثاني من العوارض المكتسبة السكر من الخمر على وجه السفه
والاختيار او من المثلث العنبي لانه انما يحل شربه عند ابي حنيفة وابي يوسف
بشرط عدم الاسكار **قوله** يعني لما كان السكر في هذه الصور طريق مباح
نزلناه منزلة الاغما في جميع الاحكام فيمنع صحة الطلاق والعتاق و
ساير التصرفات من البيع والشرا والاجارة ونحوها في ظاهر الرواية
لانه نوع داكالمرض خلافا لما روي عن ابي حنيفة وسفيان الثوري
رضي الله عنهما من انه لا يمنع صحة الطلاق ممن تقدم على استعمال المبيح
وغيره **قوله** عطف على قوله في الطلاق وقع في بعض النسخ الا الردة
منصوبة على الاستثنا من عباراته وعلى الثاني تكون مجرورة بالعطف على

وفي بعضها الا الردة فعلى الاول يكون

مدخوله

مدخوله في قوله يعني ان تكلم السكران بكلمة الكفر لا يحكم بكفره اما اذا
اسلم فانه يصح اسلامه ترجيحا لجانب الاسلام وكون الاصل هو الاعتقاد
كالمكره وفي القياس وهو قول ابي يوسف انه في ذلك كالصبي حتى تبين
منه امراته وجوابه ما مر **قوله** والاقرار بالحدود الخالصة اي
استثنوا ايضا من عباراته الاقرار باسباب الحدود الخالصة لله
تعالى كالزنا وشرب الخمر والسرقة الصغرى والكبرى وفيه ما مر من
الوجهين **قوله** فاقيم السكر مقام الرجوع اقامة للدليل مقام المدلول
فيما يندري بالشبهات **قوله** لانه لو زنى في سكره يحد اذا صحى لان سكره
لا يستقيم شبهة دارية للحد لحصوله بسبب محظور لا يصلح سببا للتخفيف
قوله لانه لو اقر بالقذف والقصاص يواخذ به لان السكر لا يمنع صحة
الاقرار بالحدود الغير الخالصة لله تعالى لان صريح الرجوع لا يبطلها
فما بالك بغير الرجوع هذا وقد نقل شمس الايمة اتفاق ايمتنا الثلثة
ان المعتبر في السكر الذي يحرم عنده الشرب اختلاط الكلام لان النهاية
انما تعتبر فيما يندري بالشبهات ان عملها في هذا التعريف تطويلا اذ لا
حصر منه ان يقال هو ان يراد بالشي غير ما وضع له من غير علاقة وقد
يعرف الهزل بانه لفظ لا يراد به معناه الحقيقي ولا المجازي وقيل ما لا يراد
به معنى ويكون واسطة كالفاظ والكتابة على راي واللفظ قبل الاستعمال
قوله وخلا لا عطف على تطويلا **قوله** لان تلفظ الهازل انما هو عن رضا واختيار
صحيح حتى لو هزل بالردة كفر لان التكلم بكلمة الكفر هازلا استخفاف
بالدين وهو كفر فيصير مرتدا بنفس القول لا بما هزل به بخلاف المكره
بالكفر اذا اجرى على لسانه كلمة الكفر حيث لا يكفر لانه غير راض بالمباشرة
والحكم جميعا فصار كان المباشرة لم توجد **قوله** من حيث انه خيار الشرط
بعدم الرضا بحكم البيع ولا بعدم الرضا بنفس البيع لان قوله بعت و
اشتريت يوجد برضا العاقد ولكن لا يثبت به الحكم لعدم الرضا به فكذا
في قوله ولا ينافي الرضا بالمباشرة واختيار المباشرة وانما جمع بين الرضا

والاختيار لان الاختيار قد ينفك عن الرضا كما في المكره فان المكره على الشيء يختاره ولا يرضاه اذ الاختيار هو القصد الى الشيء وارادته والرضا هو ايثاره واستحسانه بخلاف خيار الشرط فان ذكره في العقد شرط لان المقصود هو الاعلام بعدم لزوم العقد لا بلزومه **قوله** والتلجية ان يلجئك

المجال الخ التلجية ان يظهر العقد بين الناس ولا يكون بينهما عقد في الحقيقة كان يقول الرجل لصاحبه اريد ان ابيع منك عبدي هذا في الظاهر لامر اخافه ولا يكون ذلك بيننا بيعا في الحقيقة فيجيبه صاحبه الى ذلك ويشهد عليه ثم انه يبيعه منه في مجلس اخر بعد ذلك المجلس ثم يتصادقان على المواضعة بعد زوال ما تواضعا لاجله **قوله** لعدم الملك لعدم الرضا لو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لانه المانع من الملك لعدم الرضا كالمشتري من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضا **قوله** بخلاف سائر البيوع الفاسدة حيث تفيد الملك اذا اتصل به القبض لان الرضا بالحكم وهو الملك موجود فيه ومفقود في الهزل فكان البيع مع الهزل كالبيع بشرط الخيار لكل من المتعاقدين او لاحدهما اذا اشترطا التواضع والهزل ابدا بان يقول احد المتعاقدين للاخر اشتريت منك هذا على اني بالخيار ابدا ويوجب الاخر البيع على ذلك فان البيع ينعقد بينهما فاسدا غير موجب للملك اصلا على احتمال ثم بعد ذلك ان اجازا العقد جاز وان نقضه احدهما بدون رضا الاخر انتقض وان اجازه لم يجز كما هو شان خيار الشرط ثم ان ابا حنيفة جعل مدة الاجازة والفسخ مقيدة بالثلاث واطلقاها بناء على ما عرف من الخلاف الذي بينهم في خيار الشرط ولقائل ان يقول لم لا يقال انه موقوف وما الفرق بين الموقوف والفاسد فسادا غير مستقر والجواب ان لهما طريقتين للمشايخ في التعبير بهما قيل والتعبير بالموقوف اولى لان الفاسد لا ينقلب صحيحا بخلاف الموقوف وفيه تامل فانا نراهم قد رتبوا الاحكام على الفاسد دون الموقوف فتنبه لذلك **قوله** عنده اي عند ابي حنيفة في

الصورتين

الصورتين حتى كان الثمن بالالفين وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذي هزلا به باطل وقولهما هو رواية عن ابي حنيفة وهذا الخلاف مبني على ما مر من ان الظاهر عنده هو البناء على الجد وعندهما هو البناء على المواضعة وقد مر الوجه من الجانبين **قوله** اي عند ابي حنيفة في اصح الروايتين عنه وفي الرواية الاخرى وهي قولهما الثمن الالف **قوله** فالبيع جائز بالدنانير اتفاقا **قوله** والقياس ان يكون البيع باطلا لانهما قصدا الهزل بما سمياه في العقد وهو الدنانير فانهما ليسا بثمن في نفس الامر وما قصدا ان يكونا ثمنا وهو الدراهم لم يذكراه في العقد وذكر البدلين شرط في صحة البيع وجه الاستحسان ان البيع لا يصح الا بتسمية البدل وهما قصدا الجد في اصل البيع ههنا فوجب تصحيحه ما امكن وقد امكن بجعل البيع منعقدا بما سمياه من البدل وجعل التسمية بخلاف جنس ما تواضعا عليه من الثمن مبطلا للمواضعة السابقة كالعقد بعد العقد فانهما لو تبايعا بمائة دينار ثم تبايعا بالف درهم كان الثاني مبطلا للاول فهكذا ههنا صونا للتصرف العاقل عن اللغو وانما تعين التصحيح بهذا الطريق لانه لا يمكن ذلك بجعل الدراهم وغيرها ثمنا لعدم ذكرهما في العقد ولا بجعله منعقدا بلا ثمن لانه ركن فتعين جعل المسمى ثمنا **قوله** بان تزوج امراة بالف بان يقول الرجل للمراة اني اريد ان اتزوجك بالف تزوجا هزلا غير لازم او توافقه المراة على ذلك او وليها واشهدا على ذلك ثم فعلا **قوله** ان الشرط الفاسد يؤثر في البيع فيوجب فساده والعمل بالمواضعة بجعله شرطا فاسدا للمامور فلم يعلم بها فيه تصحيحا للعقد بخلاف النكاح فانه لا يفسد بالشروط الفاسدة فالعمل بها لا يفسد **قوله** اذ المال تابع للخلع وثابت في ضمنه فلا يؤثر الهزل فيه اذ العبرة للمقصود لا للتبع كالوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن حيث يلزم بلزومه تبعا **قوله** لا بما هزل به اذ ليس معه تبدل اعتقاد لكن الهازل عن رضا واختيار يعين في حقه الهزل جزا لكونه استخفافا بالدين فان قلت قد نهي

النبي صلى الله عليه وسلم عن تكفير اهل القبلة لا لاعتقاد ان ما ذهبوا اليه الدين
الحق وتمسكهم في ذلك بنوع دليل من الكتاب والسنة وتاويله على وفق مرادهم و
الهازل بالدين لم يبق من اهل القبلة بنفس الهزل لانه لم يتمسك في ذلك بشبهة
فلم يكن جعله منهم بيقين والمراد بقوله عليه الصلوة والسلام من صلى
صلوتنا الحديث من فعل هذه الافعال ولم يجد ما ينافي الاسلام فنحكم
باسلامه بطريق الاستدلال الا ترى انه لو فعل هذه الافعال وكان منكرا
للحشر او الشفاعة او الرؤية ونحو ذلك او عذاب القبر مثلا لا يكون مسلما
قطعا لوجود ما ينافي الاسلام لتواتر هذه الامور عن الشارع فكذا
اذا تكلم بالكفر هازلا ولو هزل الكافر وتبرأ عن دينه حكمنا بايمانه في حق احكام
الدنيا لانه باشر الاقرار على سبيل الرضا وهو الركن الاصلي في احكام الدنيا
اي على الاصل فيه المطابقة لما في الجنان فيجب الحكم بايمانه بناء عليه كما يحكم بايمان
المكره على الاسلام اذا اسلم بناء على تلفظه بالاقرار فصار الهزل في ذلك
كالهزل فيما لا يؤثر فيه الهزل من الطلاق والعتاق بجامع اذ كل منهما
لا يحتمل التراخي ولا الرد بسبب كما يحتمل البيع بخيار عيب او رؤية
فتامل وجه التامل ان قولهم لا يكفر اهل القبلة مع قولهم بتكفير هؤلاء
وامثالهم كمن قال بخلق القران وكالمشبهة مشكل قوله وهو في اللغة الخفة
والتحرك يقال تسفهت الرياح الثوب اذا استخفته وحركته وفي اصطلاح
الفقهاء عبارة عن خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل في ماله على
خلاف موجب الشرع من وجه وعلى اتباع الهوى والعمل بخلاف دلالة العقل
وانما قيدنا بقولنا في ماله ومن وجه لانا لو اطلقنا كما اطلق فخر الاسلام
لكان كل فاسق سفيها لان موجب العقل عدم مخالفته الشرع للدلائل الدالة
على وجوب اتباعه وان كان كذلك في الحقيقة الا انه خلاف المتعارف عند
الفقهاء في السفه الذي يتعلق به الاحكام من منع المال عن السفيه ووجوب
الحجر عليه فيه اذ هو عندهم تبذير المال وتفريقه على وجه الاسراف ومجاوزة
الحد المعتبر شرعا فلا تينا ول عندهم جميع المعاصي وان تناولها العمل بخلاف

موجب

موجب الشرع قوله هذا معطوف على محذوف الخ فان قلت هنا وصلة و
المعروف فيها انه يؤتى بها في مقام الترقي والمبالغة يقال هذا الشيء حرام
وان كان اصله حلالا قلت نعم ولكن لما كانت من تمام التعريف قالوا و
عاطفة اذ لا يمكن جعلها استينافية فلا بد من معطوف عليه ولم يتقدم
ما يصلح للعطف عليه فنبه الشارح رحمه الله انه مقدر قوله وفي هذا
القول اشارة الى المصطلح يعني قول المصنف بعد تمام التعريف وهو السرف
والتبذير يشير الى ان غرضه السفه المصطلح وان كان تعريفه يتناول
ان كل فاسق سفيه بارتكاب جميع المحظورات كتعريف فخر الاسلام قوله
وذلك اي المذكور من السفه لا يوجب خللا ونقصانا في الاهلية التي يتعلق
بها الخطاب لسلامة بدنه وصحة عقله الا ان السفيه يكابر بعمله بمقتضى
عقله فلا يخرج بذلك عن كونه اهلا لوجوب حقوق الله تعالى في الدارين
واذا لم يخرج عن ذلك بقي اهلا لوجوب حقوق العباد بالطريق الاولى واذا
كان السفيه اهلا للوجوب حتى ثبت ان السفه لا يخرج شيئا من احكام
الشرع الواجبة له عليه فلا يسقط عنه وجوب الخطاب بحال سواء حجر
عليه او لم يحجر قوله ويمنع عنه ماله في اول ما يبلغ بالنص بخلاف القياس
كانه جواب عما يقال اذا قلتم ان السفه لا يمنع شيئا من احكام الشرع
وانه لا يوجب الحجر مطلقا عند ابي حنيفة فكيف قال ابو حنيفة بان السفيه
يمنع عنه ماله اذا بلغ سفيها الى ان يبلغ خمسة وعشرين سنة نظرا له
وذلك يدل على ان السفه سبب للنظر واذا كان كذلك كان سببا للحجر عليه
في جميع تصرفاته لئلا يتلف فاجاب بانما منع عن السفيه ماله في اول ما
بلغ بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم اي اموالهم وانما اوقع ضمير
الاولياء موقع ضمير المولى عليهم لعلاقاتهم منها كونها في ايديهم و
منها انهم ينتفعون كما ينتفع بها من هي له ومنها انهم يقيمون عليها
ويمونها لليتامى ومنها انها صارت بحفظهم كانها املاكهم الى غير
ذلك من العلاقات قوله والسفر هو في اللغة قطع المسافة مطلقا وفي

الشروع الخروج المديد عن موضع الاقامة بمفارقة العمران من الجانب الذى
يخرج منه على قصد السفر قوله بحيث لم يبق الاكمال مشروعا خلافا للشافعى
ولمن وافقه على ما مر فى بحث الرخصة قوله قيل جواب لما وهو بيان لحكم
المكلف فى ذلك على سبيل الافتاء لا على سبيل التمريض ولا على انه قول للبعض
وكان الاظهر ان يقال قالوا قوله فلا ضرورة له تدعوه الى الافطار لقدرته
على الصوم وعلى تقدير حصول ذلك بتحققه يمكنه دفعه بالامتناع عن
السفر قوله فى الصورتين المذكورتين يعنى بعد ما امسك وهو مسافر او بعد
ما امسك وهو مقيم ثم سافر قوله فلا تجب الكفارة عندنا لما قلنا وعن
الشافعى انها تجب عليه اعتبارا لآخر النهار باوله وهو بعيد لخلو الاول عن
الشبهة وعدم خلو الاخر عنها قوله لان المرض امر سماوى كالحيض فتبين به
ان الصوم لم يكن واجبا عليه فى ذلك اليوم والسفر اختيارى يجب عليه الصوم
مع طريانه اللهم الا ان وقع له السفر فى ذلك على وجه القهر كان يكرهه
السلطان عليه فانه يقع سقط الكفارة عنه ايضا كما روى الحسن عن ابى
حنيفة كذا نقله قاضيخان رحمه الله قوله تحقيقا للرخصة فى حق الجميع
وان كان القياس ان لا تثبت الاحكام الا بعد تمام العلة والعلة لا تتم ما لم
يتم السفر ويتحقق بمضى مدته وذلك لان رخصة السفر رخصة ترفيه
ولا كمال للرفاهية بدون ذلك ولو توقف الترخيص على تمام العلة لفات
مقصود الرخصة فى حق من لم يكن مقصوده الا مسيرة ثلثة ايام وفوات
مستلزم لفواتها فى حق بعض من جعل له فلا تكون عامة هذا خلف قوله ولم
يجعل عذرا فى حقوق العباد لان الواجب فيها ضمان المحل لا جزاء الفعل فيعتمد
عصمة المحل ولهذا لا يتعدد بتعدد الفاعل حتى لو اتلف جماعة مال انسان
وجب ضمان واحد قوله وافطار الصايم بالاكراه الخ حاصله انه يقول
المثال المورد للاباحة اما داخل فى الفرض او الرخصة واجيب بان المراد
افطار المسافر وانما يأثم بالترك لا لانه ليس بمباح بل لانه بدل نفسه
للاباحة فالاثم محقق للاباحة هنا لا منافيها وفيه شئ لما عرفت من

حتى لو اتم مع ترك القعود الاول بطل الفرض عندنا خلافا للشافعى

مع فرض كونها عامة

تفسير

تفسير الاباحة والحق ما قاله الشارح وغيره ان هذا المثال لا يصلح مثالا
لها على التفسير المذكور قلت قد مثل لها بما ذكره ابو عبيد تلف على شرب خمر
او اكل لحم الخنزير فانه يباح له التناول على معنى انه لا يثاب ولا يعاقب
على ذلك قوله فان هذه التصرفات لا تحتمل النسخ وتتوقف على الاختيار
دون الرضا بدليل انها لا تبطل بالهزل ولقائل ان يقول اختيار السبب
والرضا به حاصل فى الهزل بدون الفساد بخلاف الاكراه فلا يلزم من
الوقوع فى الهزل الوقوع فى الاكراه لعدم الجامع فيمكن ان يجاب بان فى
كل من الهزل والاكراه اختيار السبب وفى الحكم والرضا بكل منهما الا ان الاكراه
اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه فان الاختيار هو
المعتبر فى علية الاحكام ونفاذ التصرفات والرضا قد يكون وقد لا يكون
وفساد الاختيار لا يوجب المرجوحية لان الفساد بمنزلة الصحيح فيما لا
يحتمل النسخ قوله ولا يصح الاقارير كلها بخلاف اقارير السكران فانها تصح
حال السكر ولم يجعل عذرا لكونه معصية بخلاف ما اذا ارتد والعياذ بالله
تعالى حيث لم يعتبر ولا تبين منه امرأته لان الارتداد تغيير محض الاعتقاد
وقد شك فيه فلا يثبت بالشك والاقرار يعتمد العبارة دون الاعتقاد
قوله فان الانسان فى الاكل والشرب لا يمكن ان يكون آلة لغيره فيه شئ
فانه تقدم ان المراد من قولهم يصلح آلة ان المكره يمكن ان يفعل ذلك
الفعل بنفسه فاذا حمل عليه ابو عبيد صار كانه فعله بنفسه كالاكراه على القتل
وما يمكنه الاكل والتكلم والوطئ ايضا والجواب ان المراد بالفعل هنا ما
هو مقصود بالاكراه لا مطلق الفعل بنفس الفعل هو مقصود بالاكراه
ويمكن ان يفعله بنفسه وكذا اكل المكره ووطئه المقصود لا مطلق
ذلك ولا يمكنه ان يفعله بنفسه قوله واما فى نسبته الى المكره حق العبارة
ان يقول اما فى النسبة الى نفس الاكل واما بالنسبة الى كونه مالا فقد اختلفوا
فيه الخ قوله فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره وحرمة طرف الغير كحرمة
نفسه فلا يرخص للمكره فى اتلاف طرف الغير لصيانة نفسه لا يقال

فان قلت فما مثالها على التفسير المذكور

فانه لا رضا فيه بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد

الاطراف ملحقة بالاموال فينبغي ان يرخص له في قطع طرف الغير عند الاكراه
التام كما رخص له في اتلاف مال الغير عند ذلك لانا نقول الحاق الطرف
بالمال في حق صاحبه لا في حق غيره **قوله** كحرمة الخمر والميتة عن ابي
يوسف ان الحرمة لا ترتفع لكن يرخص في الفعل حالة الاضطرار
ابقاء للمهجة كما في الاكراه على الكفر والعياذ بالله تعالى واكل مال الغير
هذا اذا كان الاكراه كاملا والا لا يحل له التناول الا انه اذا شرب الخمر
لا يحد استحسانا لانه اذا تكامل الاكراه وجب الحد فاذا قصر اورث
شبهة كوطئ الجارية المشتركة حيث يكون شبهة
في درء الحد والحمد لله وحده وحسبنا
الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة
الا بالله العلي العظيم وصلى الله
على سيدنا محمد واله وصحبه
اجمعين وسلم تسليما
كثيرا دائما ابدا الى
يوم الدين

علقه [illegible] الفقير [illegible] من النسخة الصحيحة من اوله
الى آخره [illegible] غفر الله [illegible] في يوم السبت [illegible]
من شعبان لسنة اثنتين [illegible] والف